Plato
A. gr. b.
2517/1

<36635219540019
S
<36635219540019
Bayer. Staatsbibliothek

Platon's sämmtliche Werke.

Erster Band.

Platon's sämmtliche Werke.

Übersetzt

von

Hieronymus Müller,

mit Einleitungen begleitet

von

Karl Steinhart.

Erster Band.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.
1850.

248. J.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Dem

Herrn Geheimen Oberregierungsrathe

Dr. Johannes Schulze

widmen diesen ersten Band ihres Platon

in dankbarer Verehrung

die Herausgeber.

Inhalt des ersten Bandes.

	Seite
Vorwort des Übersetzers	IX
Vorwort des Verfassers der Einleitungen	XIV
I. Jon oder die Kunst des Rhapsoden	1
II. Hippias der Größere oder das Schöne	37
III. Hippias der Kleinere oder die Lüge	95
IV. Alkibiades der Erste oder der angehende Staatsmann	133
V. Lysis oder die Freunde	215
VI. Charmides oder die Besonnenheit	273
VII. Laches oder die Tapferkeit	339
VIII. Protagoras oder die Sophisteneinkehr	395

Anhang einiger dem Platon fälschlich zugeschriebenen, aber doch aus seinem Zeitalter herrührenden Werke.

I. Alkibiades der Zweite oder das Gebet	507

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Vorwort des Uebersetzers.

Vor drei Jahren bereits wurde das Erscheinen des hier vorliegenden ersten Bandes dieser Übersetzung angekündigt*) und der Übersetzer würde, seinerseits wenigstens, diese Frist nicht so bedeutend überschritten haben, wären nicht die Ereignisse der letzten vielbewegten Jahre, die sich unter Anderm auch für umfangreiche literarische Unternehmungen nichts weniger als günstig und fördernd erwiesen, hemmend dazwischengetreten.

Doch ihn selbst ließen diese verhängnißvollen Ereignisse zwar nicht unberührt, hatten aber auf seine platonischen Studien nur einen geringen Einfluß; ja, diese wiegten ihn sehr oft in ein süßes Vergessen der für ihn, den Bejahrtern, nichts weniger als erfreulichen Gegenwart

*) Am Schluß der Vorrede des dritten und letzten Bandes der „Lustspiele des Aristophanes, übersetzt und erläutert von H. Müller" (Leipzig 1846).

ein, sodaß er bereits schon die meisten der für den zweiten und dritten Band bestimmten Gespräche größtentheils vollendet hat.

Er hofft, daß wohlwollende Leser und Beurtheiler in diesem und den folgenden Bänden einen Beleg finden werden, daß der Übersetzer nicht unberufen an eine so schwierige Aufgabe sich wagte, wie eine neue, möglichst treue, aber doch nicht, durch allzu ängstliches Festhalten an jeder Wendung und Wortfügung der Urschrift, steife und undeutsche und dadurch irgend unverständliche, demnach möglichst lesbare Übersetzung eines Schriftstellers es ist, dessen uns hinterbliebene Werke nach Form und Inhalt eine der ersten Stellen unter den schriftlichen Denkmälern beanspruchen dürfen, die aus der Blütezeit des geistreichsten Volks der Erde sich erhalten haben. Durch Manches glaubt er sich zu dieser Hoffnung berechtigt: durch die Liebe, mit der er dieses schwierige Unternehmen begann, und die er mit jedem Dialoge, jeder, wie er meint, glücklich überwundenen Schwierigkeit gesteigert fühlt; durch die Fertigkeit, die er als Übersetzer dadurch erlangt zu haben sich schmeichelt, daß er seit beinahe 45 Jahren mit Vorliebe der Ausübung der Übersetzerkunst seine Mußestunden weihete *); durch seine in anderer Hinsicht vielleicht nicht zu empfehlende, aber der

*) Mehrer Übersetzungen aus dem Italienischen, Englischen und Spanischen nicht zu gedenken, glaubt er sich auf seine Übertragung des Thukydides und die schon erwähnte des Aristophanes berufen zu dürfen.

Förderung eines bedeutenden wissenschaftlichen Unternehmens gewiß ersprießliche Sitte, sich während desselben, mit Ausnahme seiner Berufsgeschäfte, hermetisch, möcht' er sagen, gegen alles Andere abzuschließen; — dieses Alles, sowie die gewissenhafte Sorgfalt, die er, von den Bemühungen seines Mitarbeiters treulich dabei unterstützt, auf das Ausfeilen seiner Arbeit wendete, läßt ihn eine günstige Aufnahme derselben hoffen.

Sein Verfahren dabei war folgendes: Jeder Dialog wurde zuvörderst mit der Feder in der Hand und mit Zuratheziehung so anderer Hülfsmittel, als insbesondere der sehr empfehlenswerthen Ausgabe von Stallbaum, welcher er für das Verständniß des Platon sehr viel, ja das Meiste verdankt, durchgelesen und dann, ohne daß er sich, zur Bewahrung seiner Eigenthümlichkeit, einen Blick in die Übertragung irgend eines seiner deutschen Vorgänger erlaubte, die Übersetzung begonnen und im ersten Entwurfe vollendet. Nur die französische Übersetzung von Schwalbe *), die, als in einer zum Übersetzen so wenig geeigneten Sprache abgefaßt, gewiß nicht geringes Lob verdient, wurde bisweilen schon hier zu Rathe gezogen. Dann wurde jeder Dialog einer mehrmaligen genauen Durchsicht unterworfen und bei dieser, in Stellen, die des Ausdrucks oder Sinnes wegen ihm Noth gemacht hatten, mit der Schleiermacher'schen

*) Oeuvres de Platon, précédés d'argumens et d'une esquisse de la philosophie de Platon, par M. Schwalbé. Paris 1841—43. 3 Voll.

Übersetzung verglichen. Nun erst legte er seine Arbeit seinem Mitarbeiter zu strenger und nachbessernder Beurtheilung vor, sowie dieser bei der seinigen auch ihm ein Gleiches gestattete; ein mündliches Durchsprechen und Prüfen der beiderseits gemachten Ausstellungen und vorgeschlagenen Verbesserungen machte endlich den Beschluß. Mit wenigen Ausnahmen, von denen größtentheils in den der Übersetzung beigefügten Anmerkungen *) Rechenschaft gegeben wird, wurde die Lesart der zürcher Quartausgabe des Platon **) zu Grunde gelegt.

Jeder Dialog Platon's führt im Original eine doppelte Überschrift; da aber die zweite, wo nicht immer, doch gewiß größtentheils späteres Ursprungs ist, so nahm sich der Übersetzer die Freiheit, mit einer selbstgewählten sie zu vertauschen. Die bloßen Eigennamen, welche die erste Überschrift der meisten Gespräche bilden, dürften nicht ausreichen, dem Leser beim Durchlaufen der Inhaltsanzeige das bereits Gelesene in das Gedächtniß zurückzurufen.

Die Übersetzung der homerischen und hesiodischen Verse ist die gewiß am meisten verbreitete Vossische, nur selten mit einigen Abänderungen. Auch der deutsche Leser mußte, wie der griechische, an ihm schon Bekanntes erinnert werden.

---

*) Diese rühren von dem Übersetzer, sowie die zu den Einleitungen von seinem Mitarbeiter her.

**) Platonis opera quae feruntur omnia, recognoverunt J. G. Baiterus, F. C. Orellius, A. G. Winckelmannus. Turici 1839. 4.

Sollte die vorliegende Übersetzung ihren Lesern, auch wol Leserinnen hoffen wir, selbst nur mäßige Procente des Vergnügens schaffen, das ihre Ausarbeitung ihrem Urheber gewährte, dann würde ihre Aufnahme gewiß keine ungünstige sein. Unser Platon aber möge theils die in jetziger Zeit so häufig angefochtene Liebe zur griechischen Literatur, theils auch das Studium der platonischen Philosophie neu beleben, das, wie es gar oft schon als einflußreich auf die spätern philosophischen Bestrebungen sich bewährte, gewiß auch nicht ohne vortheilhafte Einwirkung auf die der Gegenwart und nächsten Zukunft bleiben wird. Denn — es sei uns vergönnt, mit den Worten eines Mannes zu schließen, der auch als Übersetzer vielfache Proben seiner Meisterschaft gab, mit den Worten A. W. v. Schlegel's —

Das echte Neue keimt nur aus dem Alten,
Vergangenheit muß unsere Zukunft gründen.

Naumburg, im December 1849.

Hieronymus Müller.

Vorwort des Verfassers der Einleitungen.

Die von unserm Übersetzer an mich gerichtete Auffoderung, mich an seinem Unternehmen durch einleitende und erläuternde Abhandlungen sowol über Platon's Lehre und Schriften überhaupt, als über die einzelnen Dialoge zu betheiligen, bot mir eine erwünschte Gelegenheit, einige Ergebnisse meiner platonischen Forschungen, die ich wol schwerlich jemals zu einem selbständigen Werke verarbeitet hätte, den Freunden des Platon auf diesem Wege mitzutheilen. Ich darf hoffen, daß, wenn Vielen die Übersetzung ein erfreuliches Geschenk sein wird, Manche auch in diesen Einleitungen eine nicht unwillkommene Zugabe erblicken werden. Denn so viel auch seit dem mächtigen Aufschwunge, den durch die Arbeiten Schleiermacher's, unter allen Platonikern aller Zeiten eines der größten und dem Geiste des unsterblichen griechischen Meisters verwandtesten, die platonischen Studien in Deutschland genommen haben, von Philologen und Philosophen theils für die Kritik des Textes und die Wort-

erklärung, theils, wenn auch in weit geringerm Maße, für das philosophische Verständniß des Platon gewirkt und geschaffen ist, so wurde doch immer noch ein Werk vermißt, das, nicht blos den Fachgelehrten verständlich, in gedrängter und allgemein faßlicher Darstellung alle wissenschaftlich gebildeten Freunde hellenischer Kunst und Weisheit in das Verständniß der platonischen Schriften und der platonischen Philosophie einführen könnte. Zu diesem Zwecke waren aber die übrigens so bedeutenden, für die innere Kritik der platonischen Werke Epoche machenden Schleiermacher'schen Einleitungen ebensowenig geeignet, als die durch sie hervorgerufenen und zum Theil polemisch gegen dieselben auftretenden Werke von Ast und Socher. Denn theils verbreiten sich alle diese Schriften viel zu wenig, am wenigsten die beiden zuletzt genannten, über den reichen und tiefen Gedankengehalt der platonischen Dialoge, theils ist ihre Tendenz eine lediglich kritische und ihre durch diese Tendenz bedingte Darstellung nur auf den kleinen Kreis der schon in das Verständniß des Platon eingeweihten gelehrten Forscher, nicht auf die große Zahl Derer, welche erst für Platon gewonnen und angeregt werden sollen, berechnet. Mehr haben für diesen Zweck Arnold und K. F. Hermann geleistet; aber Arnold's, übrigens unvollendet gebliebene, Erläuterungen platonischer Dialoge sind, bei manchem Trefflichen, was sie enthalten, durch ihre Formlosigkeit und Zerflossenheit fast ungenießbar, während K. F. Hermann's an neuen, fruchtbaren Gesichtspunkten so reiche Geschichte

der platonischen Philosophie, ohne alle Frage das Bedeutendste, was seit Schleiermacher auf diesem Gebiete erschienen ist, ebenfalls mehr ein in der strengen Schule classischer Philologie gebildetes und mit derselben vertrautes Publicum voraussetzt. Überdies fehlt dem verdienstlichen Werke noch immer der Abschluß, die systematische Darstellung der platonischen Philosophie. Natürlich konnten auch in einer Schrift, deren Aufgabe eine so umfassende war, die einzelnen Dialoge nur kurz besprochen, nicht allseitig und mit gleichmäßiger Berücksichtigung der Gedanken und der Kunstform erläutert werden. Was aber sonst noch in den letzten Jahrzehnten in Deutschland über platonische Schriften und Lehren geschrieben wurde, ist vorzugsweise für Gelehrte, die meisten Einzelschriften überdies auch in der Sprache der Gelehrten abgefaßt.

Wollte ich nun der Foderung, welche das von Vielen anerkannte Bedürfniß und die eigene Liebe zum Platon an mich stellten, einigermaßen genügen, so mußte ich, ehe ich zu der Darstellung der platonischen Philosophie überging, zunächst eine geschichtliche Übersicht der Entwickelung des griechischen Geisteslebens, so weit dasselbe namentlich in der Poesie und in den Anfängen der Philosophie an das Licht getreten ist, bis auf Platon vorausschicken, um zu zeigen, wie die Ahnungen der gedankenreichsten Dichter und die noch unvollkommenen Forschungen der frühern Philosophen über das Wesen und den Zusammenhang der göttlichen und menschlichen Dinge in der platonischen Lehre ihren Mittel-

punkt und ihre tiefste und allseitigste Entwickelung fanden; ich mußte ferner in einem Lebensabrisse unsers Philosophen darthun, wie diese große Persönlichkeit sich in stetigem Fortschritte von einer Stufe der Klarheit zur andern entwickelt und jede dieser Stufen durch unvergängliche Meisterwerke bezeichnet hat; ich mußte endlich eine allgemeine, auch nach den Untersuchungen eines Schleiermacher, Stallbaum und Hermann noch keineswegs überflüssige Erörterung über die Zeitfolge und den innern Zusammenhang der platonischen Schriften hinzufügen und an diese Erörterung noch die Besprechung einiger anderer Punkte anknüpfen, welche für das Verständniß des Platon von Wichtigkeit sind; namentlich schien eine gruppenweise Zusammenstellung und gedrängte Charakteristik aller in den platonischen Dialogen auftretenden Personen unerläßlich.

Der diese Abschnitte umfassende Theil meiner Einleitung wird noch im Laufe des Jahres 1850 erscheinen. Der zweite Haupttheil der Einleitung wird dann die systematische Entwickelung der platonischen Philosophie und eine Darstellung ihres Einflusses auf die verschiedenen philosophischen Systeme älterer und neuerer Zeit enthalten, wobei auch das Verhältniß des Platonismus zum Christenthume zur Sprache kommen wird. Im Einverständniß mit dem Übersetzer und mit dem Verleger werde ich diesen Abschnitt erst am Schlusse der Übersetzung, als den Schlußstein des ganzen Werkes, nachfolgen lassen, weil jene Entwickelung der Philosophie Platon's die Lesung sei-

ner Dialoge und der Einleitungen zu denselben nothwendig voraussetzt.

Bei diesen besondern Einleitungen glaubte ich nur dann nichts Halbes oder Überflüssiges zu thun und für eine gründlichere Kenntniß des Platon einigermaßen zu wirken, wenn ich es versuchte, mit den geschichtlichen und philosophischen Bemerkungen, welche dazu dienen sollen, dem Anfänger das Verständniß der einzelnen Schriften zu erleichtern, zugleich eine durchgreifende ästhetische und philosophische Construction der Dialoge zu verbinden, da gerade in dieser Beziehung die Arbeiten meiner Vorgänger noch manches zu wünschen übrig lassen. Hierbei kam es zunächst darauf an, die ethischen oder speculativen Grundgedanken, welche den Mittelpunkt der einzelnen Dialoge bilden, scharf und klar hervorzuheben und nachzuweisen, wie dieselben mit dem geschichtlichen Leben des griechischen Volkes in jener Zeit zusammenhingen, wie sie durch den Charakter dieses Volkes und durch den Geist ihrer Sprache ihre eigenthümliche Gestalt und Färbung erhielten und wie sie dann, nach den Vorarbeiten der frühern Philosophen, durch Platon einen reinern und klarern, wenn gleich immer noch volksthümlich modificirten Ausdruck gefunden haben. Die Geschichte der platonischen Philosophie in ihrer allmäligen Entwickelung gestaltet sich so zu einer Geschichte der bedeutendsten ethischen und dialektischen Begriffe, die freilich hier nur in ihren allgemeinsten Umrissen gegeben werden konnte. Sodann mußte die Kunstform der einzelnen Gespräche in

einer das Einzelne zergliedernden und wieder zum Ganzen zusammenfassenden Entwickelung, wiederum mit Rücksicht auf den allmäligen Fortschritt des Philosophen vom Unvollkommenern zum Vollkommenern, dargestellt werden. Denn daß die platonischen Dialoge zu den vollendetsten Kunstwerken gehören, die je ein menschlicher Geist geschaffen hat, dürfte wol von Keinem, der sie kennt, bezweifelt werden. Und doch hat man noch immer zu wenig versucht, dem kunstvollen Bau dieser Meisterwerke nachzuforschen und nachzuweisen, wie auch in dem sogenannten Beiwerke derselben, in dem dramatischen und plastischen Schmucke und den häufig eingeflochtenen Dichtungen, in der scharfen und lebensfrischen Charakterzeichnung der Personen, ja selbst in der Wahl der Zeit und des Ortes der Gespräche und in den feinsten Schattirungen des Ausdrucks und der Periodik ebenso sehr, wie in der harmonischen Gliederung und dem ebenmäßigen Bau der Theile die Grundgedanken in reinster Klarheit und Durchsichtigkeit sich abspiegeln. Es ist ein hoher Genuß, den großen Geist des erhabenen Philosophen gleichsam bis in die Werkstätte seiner unsterblichen Schöpfungen zu verfolgen, und in Vielem, was dem oberflächlichen Beobachter als ein gleichgültiges, schmückendes Beiwerk erscheint, die feinste Berechnung und den tiefsten Plan zu entdecken, ein Genuß, ganz ähnlich dem, mit welchem ein Kunstkritiker an einem Meisterwerke der bildenden Kunst bei fortgesetzter Betrachtung immer neue, ihm früher verborgene Schönheiten wahrnimmt und Tag

für Tag, indem er diese Schönheiten an das Licht zu ziehen strebt, sein eigenes Herz erhoben und seinen Geist erweitert fühlt. Aber mit dieser ästhetischen Construction der einzelnen Dialoge mußte die philosophische Hand in Hand gehen. Die von den neuern Philosophen fast aufgegebene Form des Dialogs geht nicht geradlinig auf ein festes Ziel los, sondern bewegt sich im weiten Umkreise um den Mittelpunkt eines Hauptgedankens, der eben nur durch die Beziehung auf alle einzelnen Punkte des Umkreises erschöpft und in seiner vollen Bedeutung anerkannt werden kann. Nur allzu leicht hat man in den scheinbaren Abschweifungen und Irrwegen, welche mit der Gesprächsform fast unzertrennlich verbunden sind, wirkliche Abweichungen von den Hauptgedanken gefunden und über die allzu lose und willkürliche Verknüpfung der einzelnen Gedankenreihen geklagt, statt dem Faden nachzuspüren, der, zuweilen fast verschwindend, aber der schärfern Betrachtung nie unerkennbar, alle Theile nach einem festen und weisen Plane verbindet. Wie man nun bei der Betrachtung der Natur mit hoher Freude das allmälige Wachsen lebendiger Organismen verfolgt und gern auch bei den noch unentwickelten Keimen späterer, vollkommnerer Bildungen verweilt, so wird der aufmerksamere Leser des Platon mit nicht geringerer Freude zuerst die Genesis der größten und bedeutendsten Gedanken im Geiste des Philosophen sowol in den einzelnen Werken als in ihrem Zusammenhange betrachten, dann aber auch jenen vereinzelten, zahlreich in denselben ausgestreuten Gedankenkei-

men gern seine Aufmerksamkeit zuwenden, welche, erst in späterer Zeit oder vielleicht noch gar nicht zur Reife gekommen, ein Beweis der seine Zeit so weit überragenden Geistesmacht Platon's sind. Auf diese Entstehung der platonischen Gedanken hinzuweisen, war eine der wesentlichsten Aufgaben einer Einleitung, die nicht oberflächlich bei dem trockenen Ergebniß stehen bleiben wollte. Endlich durfte für deutsche Leser auch die höhere Kritik nicht ganz außer Acht gelassen werden, wiewol in dieser Beziehung die gedrängteste Kürze durch den nächsten Zweck der Einleitungen nicht nur entschuldigt, sondern zur Pflicht gemacht wird. Schon die viel verkannten Neuplatoniker suchten in diesem Geiste ihren Platon zu erklären und in großartigen Umrissen den Einklang des Inhalts mit der Form in seinen Schriften darzuthun, was besonders dem Proklos in den Einleitungen zu seinen Commentaren, bei allen Misgriffen und Willkürlichkeiten der Erklärungsweise, die er mit seiner ganzen Schule theilte, oft trefflich gelungen ist. Unter den Neuern ist, wie mir scheint, der neueste französische Übersetzer des Platon, Schwalbe, in seinen gedankenreichen und schön geschriebenen, wenn auch ungleich gearbeiteten Einleitungen, diesem Ziele am nächsten gekommen; doch leiden dieselben an einem doppelten Mangel; sie sind nicht objectiv genug gehalten und tragen oft in die einzelnen Dialoge Gedankenreihen aus viel spätern platonischen Schriften und in den Platon selbst Sätze hinein, die ganz andern Systemen angehören; sodann ist in ihnen die

Kritik, wohin nicht nur die Frage nach der Echtheit einiger in neuerer Zeit angefochtenen Dialoge, sondern auch die Nachweisung ihrer Abfassungszeit und der Stellung gehört, welche die einzelnen in der ganzen Reihe der Dialoge einnehmen, fast ganz unbeachtet geblieben. Beide Fehler glaube ich in meinen Einleitungen vermieden zu haben, ohne mir zu verbergen, wie weit ich dennoch hinter dem Ideal, das ich selbst mir vorgesteckt hatte, zurückgeblieben bin. Denn Jeder, der es unternimmt, über Platon zu schreiben, muß selbst an sein Werk den strengsten Maßstab legen und wünschen, daß die einsichtigsten Kenner des Gegenstandes es ebenfalls nach dem strengsten Maßstabe beurtheilen. Mit diesem strengen Maße von den mit dem Platon vertrautesten Männern, an welchen Deutschland noch keinen Mangel hat, gemessen zu werden und von ihnen sowol Aufmunterung als Belehrung zu empfangen, wird für mich die lohnendste Frucht meiner Arbeit sein. Ich werde aus solchen Urtheilen am besten abnehmen können, ob es mir gelungen ist, den Vielen, die nicht Fachgelehrte sind und deshalb den Gebrauch der Übersetzung der Lesung des Urtextes vorziehen (und für Diese zunächst habe ich ja gearbeitet), eine brauchbare Gabe geboten zu haben.

Das noch vor Kurzem so reich und vielseitig blühende deutsche Geistesleben droht unter den Stürmen einer wild bewegten Zeit, in welcher das abgestorbene Alte und das noch nicht lebensfähige Neue in zweifelhaftem Kampfe ringen und reine und unreine Elemente trübe durcheinander-

gähren, in ideenlosen Materialismus zu versinken, und solche Zeiten sind der stillen Beschäftigung mit den hohen Idealen, welche Platon aufgestellt hat, nicht günstig. Aber das Streben nach Idealen ist so tief in dem deutschen Volkscharakter gewurzelt, daß es sich immer von Neuem wieder erhebt und neue Gestaltungen im Leben wie in der Wissenschaft hervorruft. Allen solchen Zeiten, in welchen neue Ideen sich Bahn in dem Leben des Volkes brachen, wie der Zeit der Reformation und der geistigen Erregung, welche seit dem letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts bis in die ersten Jahrzehnte des jetzigen sich in Deutschland ungeschwächt erhielt, war Platon's hoher Geist nahe, entweder unmittelbar durch das Studium seiner Werke, oder mittelbar durch Männer, die, von seinem Geiste beseelt, die tiefsten Geheimnisse des menschlichen Herzens und den dem gewöhnlichen Auge verborgenen Zusammenhang des Menschenlebens mit einer höhern, göttlichen Weltordnung zu ergründen suchten. Möge bald namentlich in unserer, von den unerquicklichen Lehren eines Feuerbach und ähnlichen, der deutschen Geistestiefe völlig unwürdigen Erzeugnissen einer gesunkenen Zeit schon längst übersättigten, nach kräftigerer Nahrung lechzenden Jugend eine idealere Richtung wieder erwachen und ihr dann Platon, der größte Vorläufer des Christenthums, ein treuer Führer zu einer tiefern, sittlichern und göttlichern Lebensansicht werden. Dann wird auch unsere Arbeit nicht vergeblich gewesen sein.

Während der erste Band die noch im Wesentlichen

die Lehre und Lehrweise des Sokrates darstellenden Dialoge Platon's umfaßt, die im Protagoras ihren Abschluß finden, soll der zweite, der dem ersten unverzüglich folgen wird, die auf der Grenzscheide zwischen den sokratischen und dialektischen Dialogen stehenden Werke, den Euthydemos, den Menon, den Gorgias, den Kratylos enthalten. Auch die drei unmittelbar auf den Proceß des Sokrates bezüglichen Schriften, der Euthyphron, die Vertheidigungsrede und der Kriton, die in diese Periode fallen, werden in diesen Band aufgenommen. Der später erscheinende dritte Band wird die dialektischen Dialoge Parmenides, Theätetos, Sophist und Staatsmann enthalten, worauf dann der vierte mit dem Phädros die Reihe der reifsten und schönsten platonischen Dialoge eröffnen wird. Die bedeutendsten unter den wahrscheinlich unechten, aber doch immer lesenswerthen und der Zeit des Platon angehörigen Dialogen sollen, wie in diesem Bande mit dem zweiten Alkibiades geschah, nach der Verwandtschaft des Inhalts oder der Form, den einzelnen Bänden beigefügt werden.

Pforte, im December 1849.

Karl Steinhart.

I.

Jon oder die Kunst des Rhapsoden.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

Einleitung.

Das harte Wort, das Sokrates einmal über die Rhapsoden seiner Zeit aussprach, daß sie wol ihre Verse richtig hersagten, selbst aber dabei ganz einfältig wären (Memorab., IV, 2, 10), scheint in dem jungen Platon schon früh, als er noch voll frischer Begeisterung für Kunst und Poesie zu Sokrates gekommen war, den Gedanken dieses Gespräches hervorgerufen und ihn getrieben zu haben, nach dem Begriffe der Poesie und der ihr verwandten Künste zu forschen. In dem Munde des Sokrates, dem überall nur ein selbstbewußtes, von klaren und festen Grundsätzen getragenes Leben ein rechtes Leben war, konnte jenes Wort um so weniger ungerecht erscheinen, da der hochgefeierte Name der Rhapsoden, jener fahrenden Sänger und Declamatoren, welche die homerischen Heldenlieder in immer neuen Wendungen und Verknüpfungen durch alle Städte der griechischen Welt trugen, schon in der perikleischen Zeit viel von seinem alten Glanze verloren hatte. Zwar durchzogen jene kunstfertigen Männer, an denen besonders das ionische Asien, die alte Heimat der Homeriden, überreich war, noch immer die griechischen Städte, deren Hochfeste sie durch ihre Wettkämpfe verherrlichten; namentlich aber behaupteten sie in Athen gewissermaßen eine feste Stellung, seitdem der weise Solon dem Feste aller Athener durch die Einrichtung wettkämpfender Vorträge homerischer Gesänge nach bestimmter Reihenfolge die schönste geistige Weihe gegeben hatte. Auch fanden die Schaustellungen jener Männer noch zur Zeit des Sokrates und wol noch lange nachher ein leicht empfängliches und willig zahlendes

Publicum, das sie, gleich den Choreuten der Tragödie in festliche Talare gekleidet, mit goldenen Kränzen geschmückt, schon in ihrem Äußern den Eindruck geweihter und den Göttern befreundeter Persönlichkeiten erregend, von hoher Bühne herab mit seelenvoller, recitativischer Declamation und lebendigem Geberdenspiel, wahrscheinlich auch von Cither und Flöte begleitet, alle Gänge und Wendungen der Erzählung und der affectvollen Rede in Wort und Geberde treu nachbildend, auf der Gefühle schwanker Leiter rasch zu Furcht und Mitleid, wie zu Freude und heiterer Lust zu stimmen wußten; sie waren, um mit Goethe zu reden, Anempfinder des Dichters und ihr ganzes Wesen schien, aller Selbständigkeit sich entäußernd, ganz in der Begeisterung des Dichters aufzugehen, ihr Geist verschmolz mit des Dichters Geist. Aber die wunderbar rasche und reiche Entwickelung der dramatischen Poesie in allen ihren Zweigen mußte doch bald die Rhapsodik, diese unvollkommnere Vorstufe der scenischen Kunst, mehr und mehr in den Schatten stellen und ihre Vertreter zu einer niedrigern Stellung hinunterdrängen. Überdies begann, seitdem die unter der fördernden Obhut der Pisistratiden zu zwei großen Körpern zusammengereihten homerischen Heldenlieder mit der ganzen Gewalt scheinbar planvoll angelegter Kunstwerke wirkten, die durch die Anfänge der Philosophie und der Geschichtschreibung überall hervorgerufene gelehrte Forschung sich jener Gesänge zu bemächtigen, eine Fülle von Fragen und Zweifeln über ihren Sinn hervorzurufen und aus den naiven Worten der alten Sänger Geheimnisse und Allegorien herauszuklügeln. Darüber ging die frische Unbefangenheit, mit welcher man einst den vereinzelten Heldenliedern gelauscht hatte, wenigstens in den Kreisen der Gebildeten immer mehr verloren; gelehrte Erklärer traten an die Stelle der Rhapsoden, und wenn auch zuweilen die Rhapsoden selbst Erklärer wurden, so mögen doch nicht viele unter ihnen sich zu einer höhern, dem Maßstabe der Zeit entsprechenden Bildung erhoben haben, wobei dann das bewußtlose Treiben der meisten um so schärfer hervortrat. Den Typus eines solchen unwissenden Rhapsoden hat uns nun Platon mit der unvergleichlichen dramatischen Kraft, die wir schon in seinen frühesten Schriften bewundern müssen, in dem Bilde des Jon von Ephesos

dargestellt, eines ohne Zweifel mit ungemeinem mimischen Talent begabten Mannes, der aber in der Weise darstellender Künstler so vermessen war, sich des tiefsten und gründlichsten Verständnisses seines Dichters zu rühmen und sich wol gar über Männer wie Metrodoros von Lampsakos, Stesimbrotos von Thasos, Glaukon (ihre Namen werden gleich im Anfange des Gesprächs genannt), die wissenschaftlich ihren Homer zu erklären wußten, selbstgefällig zu erheben. Jener Jon von Ephesos, den wir übrigens nur aus unserer platonischen Schrift kennen, darf nur nicht mit seinem viel bedeutendern gleichnamigen Zeitgenossen, dem Jon von Chios, dem geistreichen und vielseitig gebildeten Dichter von Tragödien und Dithyramben (vgl. Bernhardy, Griech. Lit.-Gesch., II, 594), verwechselt werden. Diesem ebenso eiteln als unwissenschaftlichen Künstler entlockt nun Platon durch den Mund des Sokrates nach und nach die beschämenden Geständnisse, daß er nur von Homer, nicht aber auch von den andern Dichtern zu reden verstehe, daß er gar nicht wisse, was Poesie sei, ja daß er nicht einmal seine eigene Kunst, die Rhapsodik, von andern Künsten unterscheiden könne, und nur das zweideutige Lob bleibt ihm, daß er ein göttlicher Mann sei, ein Geistesverwandter der Propheten und der Dichter, der im Drange seines hingerissenen, durch die Macht des Dichters ganz beherrschten Gefühls gleich den Korybanten und den schwärmenden Bakchanten ohne alle Kunst und klare Besonnenheit sein Dichterwerk zum Entzücken aller Welt vorzutragen wisse.

Die Anlage des Gesprächs ist höchst einfach. Gleich dem ersten Hippias und dem ersten Alkibiades entbehrt es sowol eines erzählenden und darstellenden Eingangs als auch des dritten Unterredners, jener beiden zuerst im Lysis (wenn wir vom Eudikos im zweiten Hippias absehen, der doch nur als Vermittler auftritt, ohne selbstthätig oder mitwirkend in Handlung und Gedankengang einzugreifen) mit so entschiedener Wirkung angewandten Kunstmittel. Schon dies verräth den jugendlichen Schriftsteller, der, nachdem er das Vollkommnere einmal gefunden, später wol auch nicht einmal vorübergehend und etwa in einer bequemen Stunde zu dem Unvollkommenern würde zurückgekehrt sein. Nun geht Sokrates mit dem Künstler nach weni-

gen einleitenden Worten voll feinen Spottes, worin er bereits die bewußte Einsicht in die Worte des Dichters als höchste Aufgabe des Rhapsoden aufstellt, zwei scheinbar nicht recht unter sich verbundene Gänge; in dem ersten zeigt er ihm, daß ihm der allgemeine Begriff der Poesie als eines über den einzelnen Erscheinungen stehenden Ganzen fremd sei, in dem zweiten, daß er von dem eigenthümlichen Wesen der Rhapsodik und von ihrem Gegenstande so wenig als von den Gegenständen der Poesie einen klaren Begriff habe. Während der erste Theil es mehr darauf anlegt, in den verschiedenen Arten und Formen der dichterischen Rede den das Mannichfaltige zur Einheit verknüpfenden Begriff und das formale Princip der Poesie zu finden, arbeitet der zweite zunächst auf die Auffindung der äußern Stoffe und Gegenstände der Poesie wie der Rhapsodik hin, scheint aber dabei, indem ein unmittelbares, stoffliches Object beider Künste, in der Art etwa, wie wir es bei den Handwerken und andern Künsten des praktischen Lebens angeben können, sich nirgend finden will, vielmehr sich zeigt, daß der Dichter einen weiten Umfang wissenschaftlicher und künstlerischer, ja selbst rein technischer Kenntnisse beherrschen müsse, mittelbar wenigstens und wie von ferne schon auf den Gedanken hinzuweisen, daß das Wesen der Dichtkunst wie aller schönen Kunst nur in der Beherrschung des mannichfaltigsten Stoffes durch das formale Gesetz der Schönheit bestehen könne. Denn die von Schwalbe (Oeuvres de Platon, I; 389) aufgestellte Meinung, daß Platon durch die Aufzählung der Objecte, mit denen Homer sich so genau bekannt zeigt, auf die Gefahr habe aufmerksam machen wollen, daß der Dichter sich leicht mit einer oberflächlichen Vielwisserei begnüge und darüber nicht zum wahren Wissen komme, wird schon dadurch widerlegt, daß Sokrates, weit entfernt, bei Homer jene gründlichere Kenntniß ganz verschiedenartiger Künste zu vermissen, demselben vielmehr diese Kenntniß ausdrücklich zuschreibt und nur gegen die Meinung zu reden scheint, daß in diesem vielseitigen und vereinzelten Wissen das Werk des Dichters oder auch des Rhapsoden bestehe, dessen Kunst eine ganz für sich bestehende ist und eine von solchem Wissen ganz verschiedene Aufgabe hat. Diese beiden scheinbar nach verschiedenen Seiten auseinanderfallenden und in der Weise der

ersten platonischen Dialoge nur andeutenden und anregenden, nicht abschließenden und begründenden Gedankenreihen, von denen die erste mehr das Formale, die zweite mehr das Materiale der Poesie und der an ihr hangenden Künste ins Auge faßt, werden nun vermittelnd zusammengehalten durch eine herrliche und begeisterte Rede des Sokrates, in welcher auch der unserm Gespräch sonst ziemlich abholde Schleiermacher platonischen Geist anerkannte. Recht absichtlich in die Mitte des Ganzen gestellt und aus Ernst und Scherz wunderbar zusammengewebt, der tiefern Erörterung dieses Gegenstandes im Phädros vorspielend und am nächsten verwandt mit dem halb ironischen Schluß des Menon, preist sie jene den ganzen Geist und alle seine Kräfte in Besitz nehmende, ja des klaren Bewußtseins und der Besonnenheit beraubende Gottesbegeisterung, die von dem Dichter sich wie durch Glieder einer magnetischen Kette auf Alle, die gleichsam von seinem Geiste zehren, also auf Rhapsoden, Choreuten und Erklärer, in immer leisern Schwingungen fortpflanzt; so ist die Gotteskraft der alles anziehende und bindende Magnet, an dem die ganze Kette von Eisenringen hängt; zuerst hangen an ihm die Dichter, die ganz und gar vom Gottesgeist erfüllten heiligen Seher, die nicht selber aus eigener Kraft zu uns reden und denen keine Besonnenheit einwohnt, sondern der Gott ist es, der durch sie zu uns redet, und nicht mit Kunst, sondern in des Gottes Kraft dichten sie ihre honigsüßen Rhythmen und Harmonien; in zweiter Reihe folgen dann die Rhapsoden und die Schauspieler, auch sie noch göttlichen Geistes voll, aber nur leidende Organe der Dichter, wie diese der Götter; zur Seite hangen auch noch die kunstvollen Meister des Chorgesanges an dieser melodischen, göttlichen Kette, die endlich mit dem Zuschauer als ihrem letzten Gliede abschließt. Eine wahrhaft geniale, ebenso liebliche als erhabene Schilderung, die sich dem Schönsten, was wir in dieser Weise in Platon's reifern Schriften finden, würdig anreiht. Diese unmittelbare Begeisterung, die mit zauberischer Gewalt aus verborgenen Quellen durch die Macht des Gesanges und der Darstellung in die Herzen der Menschen überströmt, sie ist das wahrhafte Band zwischen Stoff und Form der Poesie und steht deshalb mit Recht in der Mitte des Gesprächs; sie ist

das subjective Princip der Poesie und aller verwandten Künste, der geheimnißvolle, göttliche Anfang alles genialen Schaffens, sie treibt aber auch den Dichter, sich der äußern Gegenstände gestaltend zu bemächtigen und sie, wenn auch oft mehr im dunkeln Triebe des Gefühls als mit klarem Verständniß, zur idealen Einheit zu verknüpfen. Wir werden später sehen, ob und inwieweit es dem Sokrates mit seiner begeisterten Rede Ernst war; jedenfalls ist sie der Kern und der Schlüssel unsers Dialogs.

Denn das ist allerdings nicht zu verkennen, daß der wahre Zweck desselben gar nicht so klar und einfach vor Augen liegt, als es auf den ersten Blick erscheinen dürfte. Daß es Platon nicht allein darauf abgesehen haben kann, einen unwissenden und unbedeutenden Declamator in seiner Blöße darzustellen und so dem Sokrates einen nicht im Entferntesten ebenbürtigen Unterredner gegenüber treten zu lassen, einen Menschen, der über das Wesen der Poesie nicht einmal eine klingende Phrase hat, der so einfältig ist, seine Kunst der Feldherrnkunst gleichzustellen, vielleicht weil er sich so ganz in jene homerischen Heroen, die er Tag für Tag darstellte, eingelebt hatte, der endlich, um einem bösen Dilemma zu entgehen, sich willig einen göttlichen oder gottbegeisterten Mann nennen läßt, ohne den Spott zu merken, das ist den neuern Erklärern des Platon nicht entgangen. Eben in dieser Dürftigkeit des Zweckes wie in der Unvollkommenheit der Ausführung glaubte Schleiermacher [1]) ein sicheres Zeichen gefunden zu haben, daß das Werkchen, wenn anders Platon wirklich sein Verfasser sei, von ihm nur obenhin und skizzenhaft ohne die Züchtigung der letzten Hand als ein eigentlich doch nichts ergänzender oder klarer ausführender Nachtrag zum Phädros könne hingeworfen sein. Dabei ist freilich Schleiermacher's Wort, daß Niemand, der die ähnlichen Stellen im Jon und Phädros vergleiche, auf den Gedanken kommen könne, Jon vor Phädros zu setzen, ein lediglich durch sein Vorurtheil über die Abfassungszeit des Phädros hervorgerufener Machtspruch; denn wer sollte doch wol zwischen Jon und Phädros das Verhältniß reifender Ahnung und gereifter Erkenntniß verkennen? Ast dagegen [2]), der unerbittliche Gegner der propädeutischen Dialoge Platon's, fand auch in dem Jon mit sei-

ner befangenen und an der Oberfläche hinstreifenden Kritik in Sache und Sprache überall nur die Spuren eines ungeschickten Nachkünstlers und Zusammenstoppelers unverstandener und schlecht zusammengefügter platonischer Gedanken. In beiden Urtheilen aber wird zunächst schon das verkannt, daß der junge Platon, der angehende Sokratiker, wol manches thun durfte, was der reife und selbständige Denker sich nicht mehr würde erlaubt haben. Warum hätte denn nicht ein so gefeierter Künstler, wie Jon, ein Mann, der durch den Schein der Genialität und tiefsten Kenntniß von Poesie, den er um sich zu verbreiten wußte, die Massen bezauberte und durch seine Kunst wol nicht immer mit den reinsten Gefühlen erfüllte, ein Mann, der ganz in der Weise der Sophisten für schweres Geld sich in alle Rollen und Formen schickte, ohne auch nur den Willen zu haben, sein Publicum sittlich zu erheben, den kühnen Jüngling Platon anregen sollen zu der Abfassung eines Gesprächs, in welchem des Rhapsoden hohles, gespreiztes, eitles, nur in der Welt des Scheins, der Meinung und der Unwahrheit sich bewegendes Treiben mit plastischer Kraft gezeichnet und in den Vordergrund gestellt wurde? Denn eben diese verkehrte Welt, diese Welt des Scheins und der unstät schwankenden Meinung, wie sie in jener Zeit der gewaltigsten geistigen Gährung in so vielen Individuen gleichsam verkörpert zu Tage trat, hat Sokrates mit unermüdetem Eifer sein ganzes Leben bekämpft und der noch ganz auf Sokrates' Spuren gehende Platon in den Gesprächen seiner ersten Periode in einer köstlichen Reihe komischer, lebensfrisch und mit hoher dichterischer Kraft entworfener Bilder voll wahren Humors dargestellt. In dieser Galerie verworrener und aufgeblasener Charaktere konnte wol auch Jon einen Platz finden, ein Mime, dem seine Mitwelt Huldigungen darbringen mochte, wie sie noch jetzt ähnlichen und wol noch untergeordnetern Künstlern gespendet werden, höhern und ernstern Naturen aber immer ein Gräuel gewesen sind. Dann aber durften doch auch die reichlich ausgestreuten Andeutungen nicht übersehen werden, daß hinter dem hier scheinbar vorangestellten Rhapsoden noch ganz andere Leute stehen, nämlich das ganze Geschlecht jener gottbegeisterten Männer, die ihr Werk so bewußtlos treiben, daß sie weder über den Begriff noch über den Gegenstand desselben

sich oder Andern Rechenschaft geben können. Unter diesen Männern stehen in erster Reihe die so oft dem schönen Schein statt der ernsten Wahrheit nachjagenden Dichter, die ja im Protagoras geradezu mit den Sophisten zusammengestellt werden [3]); denn daß Platon auch auf die Dichter zielt, auf jene Dichter, denen er durch Sokrates noch in der Apologie (p. 22) vorwerfen läßt, daß sie sich ebenso weise dünkten wie die Sophisten und Politiker, dabei aber, ohne zu wissen, was sie sagten, ohne Weisheit und Besonnenheit blos durch ihr Genie und ihre dem Enthusiasmus der Propheten zu vergleichende Gottesbegeisterung so viel Schönes redeten, das hat nach Sydenham's Vorgange Nitzsch mit gewohnter Gelehrsamkeit nachgewiesen [4]). Aber auch die Erklärer der Dichter, wie sie damals waren [5]), die sophistischen Kunstredner, die, wie Hippias, an Homer ihre moralischen Diatriben anknüpften, ferner die Choreuten, die Musiker und die Schauspieler konnten sich durch seine Kritik getroffen fühlen, denn sie Alle hatten über ihre Kunst kein Wissen, sondern nur schwankende und oft ganz falsche Meinungen. Ja, schon hier glauben wir den ersten Spuren jener tiefgewurzelten und bis zur Ungerechtigkeit getriebenen Abneigung Platon's gegen die Poesie zu begegnen, wie sie später im Gorgias und in der Republik so schneidend hervorbricht, womit auch zusammenhängen mag, daß in beiden Theilen des Gesprächs, wenn auch nur als erläuterndes Beispiel, so geflissentlich die Mantik hervorgehoben wird, eine Kunst, der Platon eben wegen ihres dunkeln und dumpfen Wesens nicht hold sein konnte, zumal, da sie gleich der Poesie sich mit dem heiligen Namen göttlicher Begeisterung zu schmücken liebte. Sollen wir nun aber mit Nitzsch annehmen, daß jene herrliche Darstellung des heiligen Wahnsinnes der Dichter, die dem Sokrates in den Mund gelegt wird, reine Ironie sei und in Platon's Sinne alles Ernstes und aller Wahrheit entbehre, oder sollen wir sie lieber mit Ast für baaren und buchstäblichen Ernst nehmen? Nitzsch beruft sich auf die Stelle in der Republik (X, 598), wo die Dichter Nachahmer der Nachahmer genannt, also in der Welt des Scheines und der Meinung auf eine ziemlich tiefe Stufe gestellt werden, und setzt deshalb den Hauptzweck unsers Gesprächs in die Darstellung des Gegen-

satzes des bewußtlosen poetischen Triebes und des strengen, philosophischen Wissens. Aber so wenig wir den feinen ironischen Hauch verkennen, der jene Rede durchweht, ebensowenig dürfen wir uns gegen den wirklich heiligen und erhabenen Ernst verschließen, der uns aus derselben entgegentönt, und ebenso, wie wir in den herrlichen Chorgesängen des Aristophanes oft den übermüthigsten Scherz mit dem strengsten sittlichen Pathos unauflöslich verwachsen sehen, müssen wir auch hier, wie so oft bei Platon, beide Seiten nebeneinander als gleichberechtigt anerkennen, wobei wir freilich auf eine anatomische Zergliederung und Sonderung derselben uns nicht einlassen können, ohne den lebendigen Leib des kleinen Kunstwerkes, dessen Schönheit eben in der gesättigten Harmonie beider Gegensätze besteht, zu tödten. Somit können wir, indem wir weder mit Nitzsch bloße Ironie, noch mit Ast, der eben daraus einen Verwerfungsgrund hernimmt, nackten Ernst in der Rede finden, doch ebensowenig in derselben mit Hermann [6]) ein bloßes Auskunftsmittel erblicken zur Erklärung der Erscheinung, daß so manche Dichter auch ohne wissenschaftliche Erkenntniß ihrer Kunst Treffliches leisten; und auch Stallbaum [7]) vermögen wir nicht beizustimmen, wenn er sagt, Platon habe dem falschen Enthusiasmus des Rhapsoden die wahre Begeisterung des Dichters entgegenstellen wollen, während er doch gerade Dichter und Rhapsoden als Glieder derselben Kette zusammenstellt und zwischen der Begeisterung beider keinen innern, sondern nur einen quantitativen Unterschied annimmt. Die Rede des Sokrates für reine Ironie zu halten, verbietet uns schon die Beobachtung, daß Platon nirgend seinen Sokrates auch nur zum Scherz in längern Reden ganz falsche Richtungen vertheidigen läßt, sondern immer läßt er dies die Sophisten und deren Geistesverwandte thun, denen dann Sokrates entweder eine die Wege zur Wahrheit bahnende Gegenrede entgegenstellt, oder doch in einer heitern, zwischen Ernst und Scherz hin und her wogenden Darstellung, wie im Kratylos, wahre Gedanken versteckt. Solch ein wahrer und zugleich durchaus platonischer Gedanke liegt nun auch dieser Rede zum Grunde; es ist die Anerkennung des gemüthlichen, genialen Elementes der Poesie, jener unmittelbaren, aus einer höhern Quelle fließenden Begeisterung, in welcher die

Poesie und jede ihr verwandte Kunst ihre ewigen Lebenswurzeln haben muß. Weit entfernt also, diese göttliche Begeisterung, diesen heiligen Wahnsinn selbst zu verwerfen, von welchem er im Phädros in so hohen und nichts weniger als ironischen Worten spricht [8]), will er eben nur an den Dichtern und darstellenden Künstlern seiner Zeit den Mangel an Bewußtsein über diese Begeisterung und an klarer Besonnenheit über den Zweck wie über die Mittel und Gegenstände ihrer Kunst rügend hervorheben. Nach dieser Versöhnung zwischen Kunst und Wissenschaft, zwischen dem begeisterten Gefühl und dem ruhig prüfenden Verstande, zwischen geistverlassener Praxis und geisterfüllter Theorie, nach welcher später die Neuplatoniker ganz in Platon's Geist, wenngleich oft mit falschen Mitteln, strebten, hat Platon sein ganzes Leben hindurch gerungen, während Sokrates mit der einseitigen Schärfe eines neuen Gedankens alles Können und Thun im Wissen und das unmittelbare Leben des Gefühls im Begriffe hatte aufgehen lassen. Wenn nun Platon dennoch oft gegen die Kunst und am meisten gegen die Poesie ungerecht wird, so geschah dies nicht, weil er das Schöne und Herrliche derselben durchaus verkannte, denn nie war in irgend einem Menschengeiste Phantasie und Vernunft, poetisches und speculatives Vermögen, Schönheitsgefühl und dialektische Kraft in wundervollerm Einklange als in dem seinigen, sondern weil er sie seinen hohen Idealen noch nicht entsprechend, noch nicht zur reinsten Sittlichkeit verklärt und von dem Lichte des Wissens, wie es ihm selbst in Sokrates' Schule aufgegangen war, durchdrungen fand. Somit können wir unsern Dialog als den ersten Versuch des Platon ansehen, die des Wissens entbehrende Kunst des Dichters wie des Rhapsoden und des Erklärers von Dichterwerken zum Bewußtsein über ihren Begriff und ihre Gegenstände zu bringen, ohne daß demselben damit das ebenso unerläßliche Moment der genialen Begabung und der unmittelbar aus der ewigreichen Quelle des göttlichen Lebens geschöpften Begeisterung abgesprochen wird. Zunächst aber verlangte Platon von der wesentlich reproductiven Kunst des Rhapsoden, in welcher sich Darstellung und Erklärung des Gedichtes vereinigen, neben der ihr unerläßlichen Begeisterung und Congenialität mit dem Geiste des Dichters, auch die klare und be-

wußte Einsicht in ihren Zweck und in ihre Gegenstände. Hiermit hat er zugleich für alle Zeiten die Aufgabe der die Darstellung eines Dichterwerkes bezweckenden Künste, der Schauspielkunst also und der Kunst des Declamators, andeutend ausgesprochen. Jene Genialität selbst aber konnte er so wenig bei den Dichtern verwerfen wollen, als er ihren Werth bei den großen Staatsmännern verkannte, die er im Menon in gleicher Weise nicht blos verspottend göttliche Männer nennt [9]), nur daß er sie auf das Gebiet der richtigen Meinung, die doch immer noch ein Zufälliges und Schwankendes bleibt, verweist und das Gute, das sie vollbringen, einem göttlichen Schicksale zuschreibt, dem er dann als nothwendige Ergänzung das Wissen um ihre Kunst zur Seite stellt. Am wenigsten darf dabei der vielfach in alter und neuer Zeit bemerkte und bewunderte Anklang der sokratischen Worte an christliche und jüdische Vorstellungen von der Inspiration, das heißt von einer das eigene Bewußtsein raubenden oder vielmehr ganz in sich aufnehmenden Wunderkraft des göttlichen Geistes in den Propheten und heiligen Sängern, seinen geweihten Werkzeugen, befremdend erscheinen, da ja auch der griechische Volksglaube voll war von jener Überzeugung [10]).

Daß dies von uns durch Combination und Vermittlung entgegengesetzter Vorstellungsweisen gewonnene Ergebniß von Platon nicht so geradezu ausgesprochen, sondern nur durch die Nachweisung der Unwissenheit des Rhapsoden bei aller seiner sonstigen natürlichen Begabung angedeutet wird, darf uns bei einem Dialog aus dieser Zeit eben so wenig befremden, als daß die verschiedenen Momente des Wahren noch nicht organisch auseinander entwickelt, sondern mehr mechanisch nebeneinander gestellt werden. Bei dieser unserer Ansicht von dem Zweck und Grundgedanken unsers Gesprächs dürfen wir denn auch eine merkwürdige, aus derselben Absicht der Vermittlung des Gedankens mit der genialen Schöpferkraft und aus einer ahnungsvollen Erhebung über die Einseitigkeiten seiner Zeit hervorgegangene Stelle in der Rede des Sokrates nicht übersehen. Sokrates sagt nämlich, daß, da die Dichter nicht reden könnten, ohne ganz vom göttlichen Geiste besessen zu werden, ein jeder auch nur in solchen Dichtungsarten sich auszeichne, zu denen die Muse ihn treibe (p. 534), sodaß der eine Lobgesänge, der andere

Dithyramben, wieder ein anderer Reigen oder Jamben oder epische Gesänge dichte, jeder einzelne aber zu allen andern Arten von Gedichten untauglich sei. Gewiß liegt in diesen Worten ein feiner Spott auf jene künstlerische Einseitigkeit der meisten Dichter, die sich auf irgend einen einzelnen Zweig der Poesie beschränken, eine Einseitigkeit, die in der griechischen Poesie namentlich auch darin hervortrat, daß die Meister der Tragödie und des Satyrspiels nie Komödien dichteten und umgekehrt, und die Platon eben auch aus dem Mangel an klarem Bewußtsein über die Idee der Dichtkunst und aus der mehr unmittelbaren, noch nicht genug durch Wissen und Besonnenheit geregelten Begeisterung der Dichter seiner Zeit herzuleiten scheint. Zwar auf die hohen Meister der dorischen Lyrik scheint jener Ausspruch gar nicht zu passen, die ja eben, wie etwa Pindaros, mit gleicher Vollendung Siegeshymnen und Trauerlieder, Dithyramben und Reigen dichteten, und Platon dachte auch wol zunächst nicht an sie, sondern an jene unreifen athenischen Dichterlinge und Halbgenies der nachperikleischen Zeit, die sich grade an das Schwerste, den Dithyrambos, am liebsten machten, an Leute, wie Kinesias, des Meles Sohn, und seines Gleichen, den Aristophanes in den Vögeln (v. 1373. fg., ed. Dind.) so unnachahmlich als Bürger in seiner Wolkenkukuksburg einführt mit seinen luftigen, geflügelten, windigen Worten und Weisen. Zu diesem Chor einseitiger und nicht fertig gewordener Dichter gehörte denn auch jener Tynnichos von Chalkis, der, wie Sokrates sagt (p. 534), außer einem einzigen gar lieblichen und in aller Munde lebenden Päan nichts der Rede Werthes gedichtet hat. Nehmen wir nun aber das platonische Wort im Gastmahl (p. 223) hinzu, daß der wahrhafte Tragödiendichter durch seine Kunst auch befähigt sein müsse, Komödien zu dichten, so dürfen wir wol sagen, daß Platon über jene scharfe und strenge Scheidung der Hauptgattungen der Poesie und ihrer Zweige, wie sie in Griechenland durch die geschichtliche Entwickelung und den Charakter der verschiedenen Stämme bedingt war, hinausgehend, bereits eine höhere, durch große Meister der neuern Völker geweihte und durch unsterbliche Werke bethätigte, von freiester Beherrschung des ganzen Umfanges der Poesie und klarem Wissen von ihrem Begriffe

zeugende Ausbildung der Kunst im Geiste vorausgesehen und gefodert hat [11]).

Der bei unsern Erörterungen stets von uns vorausgesetzten Annahme, daß der Jon eins der ersten Werke Platon's sei, wo nicht unter allen das erste, steht keine der in demselben vorkommenden geschichtlichen Anspielungen entgegen, vielmehr spricht für dieselbe, außer der schon erwähnten noch unvollkommenen Kunstform und dem Unvollendeten der Gedankenentwickelung, der jugendlich frische, naive Ton und die den Anfänger verrathende noch nicht durchgebildete Sprache und Periodik [12]). Dieser Meinung ist auch Hermann [13]), während Stallbaum [14]) den Dialog viel zu tief herabrückt, indem er ihn mit Menon und Euthyphron in jene Zeit verweist, wo bereits die Klage gegen Sokrates eingereicht war, die später eingetretene schlimme Wendung derselben aber noch nicht zu fürchten stand. Auf diese Zeit und ihre Verhältnisse deutet gar nichts in unserem Gespräche hin, wenn man nicht etwa mit Socher das längst verschollene Vorurtheil wieder aufnehmen will, daß Platon den Dichtern darum so grolle, weil er sie für Mitschuldige an dem Tode seines Meisters gehalten habe. Eben durch dieses Vorurtheil ließ Socher sich zu der Meinung verleiten, daß Jon erst nach Sokrates' Tode, etwa um dieselbe Zeit mit dem Menon und der Apologie geschrieben sei [15]); eine Meinung, welcher Niemand beipflichten wird, der das Vollkommene von dem Unvollkommenen und den Jüngling von dem Manne zu unterscheiden weiß, wie er im Gorgias und schon im Menon auftritt. Eine Andeutung der Zeit, in welcher Platon das Gespräch sich gehalten dachte, hat Ast [16]) in der Erwähnung des Phanosthenes zu finden geglaubt, der nach Xenophon (Hellen. I, 5, 18) Olymp. 93, 3. Feldherr war; eine unsichere Combination, da Phanosthenes mehr als einmal Feldherr gewesen sein kann.

Jon oder die Kunst des Rhapsoden.

Sokrates. Jon.

1 Sokrates. Meinen Gruß dem Jon. Von wannen bist du
530 jetzt uns eingewandert? Etwa aus Ephesos, deiner Heimat?

Jon. Nein, lieber Sokrates, sondern aus Epidauros, vom Asklepiosfeste.

Sokr. Veranstalten die Epidaurier auch einen Wettkampf der Rhapsoden, den Gott zu ehren?

Jon. Allerdings, sowie der übrigen Musenkünste.

Sokr. Wie also? Hast du uns einen Wettkampf bestanden und mit welchem Erfolge?

Jon. Wir [1]) trugen den ersten Preis davon, lieber Sokrates.

Sokr. Sehr erfreulich. Wohlan denn, daß wir auch bei den Panathenäen [2]) siegen.

Jon. Das wird geschehen, so Gott will.

Sokr. Gewiß, lieber Jon, habe ich oft eurer Kunst wegen euch beneidet; denn beneidenswerth ist es, daß ihr sowol stets, was euer Äußeres anbetrifft, in einem eurer Kunst angemessenen Schmuck und stattlich herausgeputzt auftretet, als auch genöthigt seid, mit vielen andern trefflichen Dichtern, vornehmlich aber mit Homeros, der Dichter trefflichstem und göttlichstem, euch zu beschäftigen und nicht blos seine Verse, sondern auch seinen Geist aufzufassen. Denn ohne das vom Dichter Gesagte zu verstehen, dürfte wol Niemand ein Rhapsode werden. Muß doch der Rhapsode seinen Zuhörern den Sinn des Dichters auslegen; es ist aber unmöglich, dies auf eine

zweckmäßige Weise zu thun, ohne zu wissen, was der Dichter meint. Das Alles ist daher beneidenswerth.

Jon. Sehr wahr, lieber Sokrates; daher machte mir das 2
bei meiner Kunst das Meiste zu schaffen, und ich glaube unter allen Menschen am Besten über Homeros zu sprechen; weder Metrodoros der Lampsakener, noch der Thasier Stesimbrotos, noch Glaukon, noch sonst einer von denen, die irgend einmal auftraten, wußte so viele schöne Gedanken über Homeros vorzubringen, wie ich.

Sokr. Sehr schön, lieber Jon: Denn offenbar wirst du auch mir nicht ihre Mittheilung misgünstig vorenthalten.

Jon. Gewiß lohnt es auch der Mühe, lieber Sokrates mit anzuhören, wie ich den Homeros herausgeputzt habe; sodaß ich, glaub' ich, wol von den Verehrern des Homeros mit einem goldenen Kranze belohnt zu werden verdiente.

Sokr. Gewiß werde auch ich mir noch die Zeit, dich an- 531
zuhören, abmüßigen. Für jetzt aber beantworte mir nur die Frage: Bist du blos über Homeros Vorträge zu halten geschickt, oder auch über Hesiodos und Archilochos [3])?

Jon. Keineswegs, sondern nur über Homeros; denn das halte ich für ausreichend.

Sokr. Gibt es denn Gegenstände, über die sich Homeros und Hesiodos auf dieselbe Weise äußern?

Jon. Und zwar sehr viele, denk' ich.

Sokr. Würdest du nun wol besser auslegen was Homeros, als was Hesiodos sagt?

Jon. Das Eine wie das Andere, lieber Sokrates, wo sie auf dieselbe Weise sich äußern.

Sokr. Wie aber, wo sie es nicht auf dieselbe Weise thun? So äußert sich z. B. Homeros und Hesiodos über die Seherkunst.

Jon. Allerdings.

Sokr. Wie also? Möchtest Das, was diese beiden Dichter übereinstimmend und abweichend über die Seherkunst äußern, du besser ausdeuten, oder der kundigen Seher einer?

Jon. Ein kundiger Seher.

Sokr. Wärest aber du Seher, verständest du dich nicht, vermögend das in übereinstimmender Weise Gesagte auszudeuten, auch auf die Ausdeutung des Abweichenden?

Jon. Offenbar.

Sokr. Inwiefern bist du nun wol irgend in Auslegung des Homeros, nicht aber des Hesiodos, noch der andern Dichter, geschickt? Oder spricht Homeros über andere Gegenstände, als die andern Dichter insgesammt? Spricht er nicht häufig über die Ereignisse des Kriegs, und über den Verkehr wackerer und schlechter Menschen, Kunstverständiger und Laien, untereinander, wie die Götter untereinander und mit den Menschen verkehren, über die Begebnisse im Himmel und im Hades und die Geburt der Götter und Heroen? Sind das nicht die Gegenstände, über die Homeros in seinen Gedichten sich verbreitete?

Jon. Dem ist so, wie du sagst, lieber Sokrates.

3 Sokr. Wie aber, verbreiten sich die andern Dichter nicht über dieselben Gegenstände?

Jon. Wohl, lieber Sokrates, doch nicht in gleicher Weise wie Homeros.

Sokr. Wie demnach? Mangelhafter?

Jon. Und beiweitem.

Sokr. Homeros aber besser?

Jon. Beim Zeus! gewiß besser.

Sokr. Wird nun nicht, mein Jon, du theures Haupt, wenn unter Vielen, die über eine Zahl sich äußern, Einer es am besten thäte, gewiß Jemand den richtig Äußernden erkennen?

Jon. So behaupt' ich.

Sokr. Erkennt Derselbe ihn und auch die mangelhaft sich Äußernden, oder ein Anderer?

Jon. Gewiß Derselbe.

Sokr. Nicht wahr, das ist der der Zahlenlehre Kundige?

Jon. Ja.

Sokr. Wie weiter? Wenn unter Vielen, die darüber sprechen, welche Speisen gesund seien, Einer am besten spricht, wird Einer den am besten Sprechenden erkennen, daß er am besten spricht, ein Anderer aber den mangelhafter Sprechenden, als solchen, oder Derselbe?

Jon. Gewißlich, offenbar Derselbe.

Sokr. Wer ist das? Wie nennt man ihn?

Jon. Den Arzt.

Sokr. Demnach können wir überhaupt sagen, daß, wenn Mehre über denselben Gegenstand sprechen, Derselbe erkennen wird, wer gut und wer schlecht darüber spricht; oder daß, 532
wenn er, gilt es denselben Gegenstand, nicht den schlecht, er offenbar ebensowenig den gut Sprechenden erkennen wird.

Jon. So ist's.

Sokr. Zeigt sich nun nicht Derselbe in Beiden geschickt?

Jon. Ja.

Sokr. Behauptest du nun nicht, daß Homeros und die übrigen Dichter, unter denen sich auch Hesiodos und Archilochos befinden, über dieselben Gegenstände sich äußern, aber nicht auf gleiche Weise, sondern der Eine gut, die Andern aber mangelhafter?

Jon. Und so verhält es sich auch.

Sokr. Erkennst du also den sich richtig Äußernden, mußt du auch die sich mangelhafter Äußernden, als solche, erkennen.

Jon. So scheint es wenigstens.

Sokr. Also, mein Bester, werden wir nicht im Irrthum sein, wenn wir behaupten, Jon besitze gleiche Geschicklichkeit in der Auslegung des Homeros und der übrigen Dichter, da er ja selbst einräumt, Derselbe sei ein kundiger Beurtheiler Aller, die über denselben Gegenstand sprechen; fast alle Dichter aber behandeln dieselben Gegenstände.

Jon. Worin liegt also wol irgend der Grund, lieber So- 4
krates, daß ich, wenn Jemand über irgend einen andern Dichter spricht, nicht darauf achte und nicht im Stande bin, irgend etwas Beachtenswerthes beizusteuern, sondern geradezu träume; bringt aber Jemand das Gespräch auf Homeros, daß ich dann sogleich erwache und aufmerksam bin und reichen Stoff zur Rede habe?

Sokr. Dieser Grund wenigstens, lieber Freund, ist nicht schwer zu errathen, denn Jedem ist's begreiflich, daß Kunst und Einsicht dich nicht vermögend macht, über Homeros zu sprechen. Denn wenn du durch Kunst es vermöchtest, würdest du auch über andere Dichter zu sprechen vermögen. Denn Alles umfaßt doch wol die Kunst der Dichterauslegung? Nicht wahr?

Jon. Ja.

Sokr. Findet nun nicht, wenn man irgend eine andere Kunst als ein Ganzes betrachtet, dieselbe Schlußfolge bei allen Künsten statt? Findest du es nöthig, daß ich dir erkläre, wie ich das meine, lieber Jon?

Jon. Ei wohl, beim Zeus! lieber Sokrates; denn ich mag gern euch Weisen hören.

Sokr. Wol wünscht' ich, du nenntest mit Recht mich so, lieber Jon. Aber Weise mögt ihr wol sein, ihr Rhapsoden und Schauspieler und Diejenigen, deren Dichtungen ihr vortragt; ich aber sage blos die Wahrheit, wie es von einem Laien sich erwarten läßt. So erwäge auch, im Betreff der Frage, die ich jetzt dir vorlegte, wie geringfügig, laienhaft und Jedem begreiflich das ist, was ich behauptete, dieselbe Schlußfolge finde statt, wenn man eine Kunst als ein Ganzes betrachte. Betrachten wir sie also als ein solches bei unserer Untersuchung. Es gibt doch überhaupt eine Malerkunst?

Jon. Ja.

Sokr. Nicht wahr? Es gibt und gab also auch viel gute und schlechte Maler?

Jon. Allerdings.

Sokr. Kam dir nun schon Jemand vor, der beim Polygnotos [4]), dem Sohne des Aglaophon, nachzuweisen weiß, worin dessen Gemälde Lob oder Tadel verdienen, bei andern
533 Malern aber es nicht vermag; und der, wenn Jemand die Werke anderer Maler vorzeigt, träumt, verlegen ist und nichts vorzubringen weiß, gilt es aber über Polygnotos oder irgend einen andern einzelnen Maler seine Meinung zu sagen, dann erwacht und aufmerksam wird und reichen Stoff zur Rede hat?

Jon. Beim Zeus! gewiß nicht.

Sokr. Wie weiter? Kam dir schon in der Bildhauerei Jemand vor, der hinsichtlich des Dädalos, des Sohnes des Metion, oder des Sohnes des Panopeus Epeios, oder des Samiers Theodoros [5]), oder irgend eines andern einzelnen Bildhauers zu erklären weiß, worin derselbe Lob verdient, bei den Arbeiten der übrigen Bildhauer aber in Verlegenheit ist und träumt, indem er nichts vorzubringen weiß?

Jon. Auch auf einen solchen traf, beim Zeus! ich nie.

Sokr. Gewiß kam dir auch, denk' ich, weder beim Flö-

ten- oder Saitenspiel noch dem Gesang dazu, noch bei der Rhapsodenkunst ein Mann vor, der sich über den Olympos, oder über den Thamyras und den Orpheus oder den ithakesischen Rhapsoden Phemios[6]) gut auszüsprechen weiß, über den Ephesier Jon aber in Verlegenheit ist und nichts vorzubringen versteht, worin dieser als Rhapsode Lob und worin er Tadel verdient.

Jon. Ich kann dir hierin nicht widersprechen, lieber Sokrates, aber deß bin ich mir bewußt, daß ich über Homeros unter allen Menschen am besten spreche und des Stoffes die Fülle habe, und auch alle Andern sagen, ich spreche gut, doch nicht so über Andere. Und darum siehe, worin der Grund liegt.

Sokr. Ich sehe, lieber Jon, und schicke mich an, dir zu 5
erklären, worin hiervon der Grund mir zu liegen scheint. Nicht eine Kunst nämlich ist es, daß es, was ich eben erwähnte, in deiner Gewalt steht, gut über Homeros zu sprechen, sondern eine göttliche Kraft, die dich aufregt, wie sie in dem Steine liegt, den Euripides den magnetischen nannte, die Meisten den Herakleïschen. Denn auch dieser Stein zieht nicht blos die eisernen Ringe selbst an, sondern erzeugt auch in diesen Ringen eine Kraft, sodaß sie wiederum dasselbe wie der Stein zu thun vermögen, andere Ringe anzuziehen, und daß bisweilen eine ganz lange Kette von Eisenstückchen und Ringen aneinanderhängt; diesen allen aber ist von dem erwähnten Steine die Kraft verliehen. Ebenso schafft die Muse selbst Begeisterte, indem aber durch diese Begeisterten Andere aufgeregt werden, bildet sich eine Kette. Denn alle vorzüglichen Dichter von Heldengesängen erzeugen alle diese herrlichen Dichtungen nicht nach Regeln der Kunst, sondern begeistert und entzückt; so desgleichen auch die vorzüglichen Liederdichter. Wie die Korybanten[7]) nicht besonnenes Muthes tanzen, so schaffen auch die Lie- 531
derdichter nicht besonnenes Muthes diese schönen Lieder, sondern wenn sie in den Wohlklang und Takt kommen, stürmen auch sie dahin, und verzückt, wie verzückt in nicht besonnenem Zustande auch die Bakchantinnen den Flüssen Milch und Honig entschöpfen, bringt das auch, wie sie selbst erklären, der Geist der Liederdichter hervor. Denn fürwahr die Dichter sagen uns, daß sie, gleich den Bienen, auch herumflatternd wie diese, aus honigströmenden Quel-

len, aus gewissen Gärten und Hainen der Musen ihre Lieder zusammentragen und uns bringen. Und sie sagen die Wahrheit; denn der Dichter ist ein luftiges, leicht beschwingtes, heiliges Wesen, und nicht eher im Stande zu dichten, bis er in Begeisterung außer sich geräth und seine Besinnung verliert. Bis er diesen Zustand erreicht, ist jeder Mensch unvermögend zu dichten und zu wahrsagen. Indem sie also nicht nach Regeln der Kunst dichten, sagen sie viel Schönes über die behandelten Gegenstände, wie du über Homeros. Nur durch göttliche Eingebung ist Jeder im Stande, das schön zu schaffen, wozu die Muse ihn trieb, Dieser Dithyramben, Jener Lobgesänge, Dieser Reigenlieder, Jener Heldengesänge oder Jamben; zu allem Andern besitzt Jeder von ihnen geringe Kraft. Denn nicht durch Kunst geleitet singen sie das, sondern durch göttliche Kraft, sonst, befähigte sie die Kunst, über einen Gegenstand schön zu sprechen, würden sie es auch über alle andern. Darum bedient sich dieser der Gott, indem er ihnen die Besonnenheit raubt, als Diener, wie der Wahrsager und Seher, damit wir, die sie hören, wissen, daß nicht sie, die der Besonnenheit Beraubten, es sind, die so beachtenswerthe Dinge sagen, sondern daß der Gott selbst es ist, der redet und daß er durch Dieser Mund zu uns spricht. Den stärksten Beleg zu dieser Erklärung liefert der Chalkideer Tynnichos [b]), der niemals ein anderes Gedicht hervorbrachte, welches man der Erwähnung werth achten möchte, als den Päan, den Alle singen, fast das schönste aller Lieder, geradezu, wie er selbst sagt, „ein Erzeugniß der Musen". Denn gewiß scheint mir vor Allen an ihm, um alle unsere Zweifel zu beseitigen, der Gott zu zeigen, daß diese schönen Dichtungen nichts Menschliches sind, noch von Menschen herrühren, sondern von Göttern und Göttliches, und daß die Dichter nichts weiter als Dolmetscher der Götter sind, jeder von dem Gotte, der seiner sich bemächtiget, hingerissen. Um das zu zeigen, ließ der Gott absichtlich durch den schwächsten der Dichter das herrlichste Lied ertönen. Oder schein' ich dir nicht recht zu haben, lieber Jon?

535 Jon. Beim Zeus! wenigstens meiner Ansicht nach; denn deine Reden ergreifen irgendwie mein Herz, lieber Sokrates, und die ausgezeichneten Dichter scheinen nur durch göttliche

Eingebung uns diese von den Göttern herrührenden Dinge auszulegen.

Sokr. Leget nun nicht wiederum ihr Rhapsoden uns die 6
Worte der Dichter aus?

Jon. Auch darin hast du recht.

Sokr. Werdet ihr also nicht Ausleger der Ausleger?

Jon. Das allerdings.

Sokr. Halt, sage mir Folgendes, lieber Jon, und verhehle mir nicht, wonach ich dich fragen will. Wenn du Heldengesänge wohl vorträgst und den größten Eindruck auf die Zuschauer[9]) machst, indem du entweder vom Odysseus singst, wie er auf die Schwelle springt und, sich den Freiern kundgebend, die Pfeile vor seinen Füßen ausschüttet, oder vom Achilleus, wie er auf den Hektor losstürmt, oder etwas Herzergreifendes von Andromache, oder Hekabe und Priamos, bist du dann bei Besinnung oder geräthst du außer dich, und glaubt nicht dein verzückter Geist bei den Ereignissen, die du erzählst, gegenwärtig zu sein, ob sie in Ithaka sich zutragen oder in Troia, oder wie es irgend die Gesänge berichten?

Jon. Wie überzeugend ist auch dieser von dir mir angeführte Beweis, lieber Sokrates; ich will es nur sonder Hehl dir gestehen. Denn wenn ich etwas Herzergreifendes hersage, füllen sich meine Augen mit Thränen; ist es aber etwas Furchterregendes oder Schreckliches, dann sträuben sich mir die Haare vor Furcht und mir pocht das Herz.

Sokr. Wie nun, lieber Jon, wollen wir behaupten, Derjenige sei bei Besinnung, der in buntem Festkleide und mit Gold bekränzt bei Opfermahlen und Festen weint, ohne von dem Erwähnten etwas verloren zu haben, oder sich fürchtet, indem er in der Mitte von mehr denn zwanzigtausend befreundeten Menschen steht, ohne daß ihn Jemand plündert oder beleidigt?

Jon. Nein, beim Zeus! nicht recht, lieber Sokrates, um die Wahrheit zu sagen.

Sokr. Weißt du endlich, daß ihr dieselben Empfindungen auch in den meisten eurer Zuschauer erregt?

Jon. Sehr gut weiß ich das; denn ich sehe sie jedes mal von meiner Bühne herab weinen und finster blicken und mein Entsetzen über Das, was erzählt wird, theilen. Denn ich muß

gar wohl darauf achten, da ich, wenn ich sie in Thränen versetze, selbst beim Empfange der Gelder lachen werde; lachen sie aber, dann werd' ich selbst über die Einbuße der Einnahme weinen.

7 Sokr. Weißt du nun, daß der erwähnte Zuschauer der
letzte der Ringe ist, von denen ich sagte, daß sie durch den
536 Herakleïschen Stein voneinander die Kraft bekommen? Der
mittelste bist du, als Rhapsode und Darsteller, der erste ist der Dichter selbst. Der Gott aber zieht durch diese alle die Seele der Menschen wohin er will, indem er die Kraft des Einen an die des Andern knüpft. Und wie an jenen Stein hat sich eine sehr lange Kette von Chortänzern, Ober- und Unterreigenmeistern angeschlossen, die seitwärts an den von der Muse angezogenen Ringen hängen. Und der eine Dichter wird von dieser, der andere von einer andern Muse angezogen. Wir nennen das ergriffen sein; das ist aber ziemlich dasselbe, denn er ist gefesselt. An jene ersten Ringe, die Dichter, aber schließt sich wieder der Eine an den, der Andere an einen andern und ist von ihm begeistert, die Einen vom Orpheus, die Andern vom Musäos [10]), die meisten aber sind vom Homeros ergriffen und gefesselt, zu denen auch du, lieber Jon, gehörst; du bist vom Homeros ergriffen, und stimmt Jemand das Lied eines andern Dichters an, so schlummerst du und weißt nichts vorzubringen; sobald aber einer eine Stelle dieses Dichters anführt, sogleich erwachst du, deine Seele frohlockt und reicher Stoff der Rede bietet sich dir dar; denn nicht nach Regeln der Kunst und Wissenschaft sagst du, was du über Homeros sagst, sondern vermittelst göttlicher Eingebung und Verzückung. Wie die Korybanten nur das Lied aufhorchend vernehmen, das dem Gotte ertönt, von dem sie ergriffen sind, und für dieses Lied reich sind an Reigenverschlingungen und Erwiederungen, andere aber nicht beachten; ebenso strömt auch dir, lieber Jon, der Rede Fülle zu, wenn Jemand des Homeros gedenkt, aber versiegt dir über die Andern. Der Grund aber, nach dem du mich fragst, weshalb du sehr viel über Homeros, nichts über Andere zu sagen hast, liegt darin, daß du nicht nach Kunstregeln, sondern durch göttliche Eingebung ein beredter Lobredner des Homeros bist.

Jon. Du erklärst es gut, lieber Sokrates; doch sollt' es mich wundern, wenn du durch deine Erklärung mich zu überzeugen vermöchtest, ich preise den Homeros in einem ergriffenen und meiner Besinnung nicht mächtigen Zustande. Der Meinung möchtest selbst du nicht sein, hörtest du mich über Homeros sprechen. 8

Sokr. Gewiß will ich dich auch hören, doch nicht bevor du mir auf Folgendes Bescheid gabst. Uber was von dem, was Homeros sagt, sprichst du gut? Gewiß doch nicht über alles.

Jon. Sei überzeugt, lieber Sokrates, ohne Ausnahme über alles.

Sokr. Gewiß doch nicht über Dinge, die dir gerade nicht bekannt sind und über die Homeros spricht.

Jon. Ei, was sind denn das für Dinge, über die Homeros spricht und die ich nicht kenne?

Sokr. Spricht nicht Homeros auch vielerwärts und viel 537
über Künste? z. B. über die des Wagenlenkens. Erinnr' ich mich der Verse, so will ich sie dir anführen.

Jon. Nein, ich will sie hersagen, denn ich erinnere mich ihrer.

Sokr. So wiederhole mir, was Nestor zu seinem Sohne Antilochos sagt, indem er ihm Vorsicht im Umlenken beim Wagenrennen zu Ehren des Patroklos anempfiehlt.

Jon. Selber zugleich — sagt er — dann beug' in dem schöngeflochtenen Sessel
Sanft zur Linken dich hin; und das rechte Roß des Gespannes
Treib mit Geißel und Ruf, und laß ihm die Zügel ein wenig:
Während dir nah' am Ziele das linke Roß sich herumdreht,
Sodaß fast die Nabe den Rand zu erreichen dir scheinet
Deines zierlichen Rades. Den Stein nur zu rühren vermeide [11]) . . .

Sokr. Genug. Ob sich nun in diesen Versen Homeros richtig ausdrückt, wer möchte das besser erkennen, der Arzt oder der Wagenlenker?

Jon. Gewiß der Wagenlenker.

Sokr. Etwa, weil er diese Kunst versteht, oder aus irgend einem andern Grunde?

Jon. Nein, sondern weil er sie versteht.

Sokr. Ist nun nicht von der Gottheit jeglicher Kunst

irgend eine Verrichtung zu erkennen verliehen? Denn was wir vermöge der Steuerkunst erkennen, werden wir doch wol nicht vermöge der Heilkunst erkennen?

Jon. Gewiß nicht.

Sokr. Noch was durch die Heil- auch durch die Baukunst?

Jon. Gewiß nicht.

Sokr. So verhält es sich nun mit allen Künsten; was wir durch die eine, werden wir nicht durch die andere Kunst erkennen. Zuvor beantworte mir aber Folgendes. Du behauptest, die eine Kunst sei von der andern verschieden?

Jon. Ja.

Sokr. Stimmst nun auch du dem Schlusse bei, nach welchem ich, wenn eine Kunst die Kunde dieser, die andere jener Gegenstände ist, sie voneinander verschiedene Künste nenne?

Jon. Ja.

Sokr. Denn wäre es die Kunde derselben Gegenstände, warum sollten wir die eine mit diesem, die andere mit jenem Namen bezeichnen, wenn wir durch beide dasselbe erfahren könnten? Wie ich weiß, daß das fünf Finger sind, so weist auch du dasselbe darüber wie ich; und fragt' ich dich, ob ich und du dasselbe durch dieselbe Kunst, die Zahlenlehre, wissen, oder durch verschiedene, würdest du gewiß erwidern, durch dieselbe.

Jon. Ja.

538 Sokr. Beantworte mir also nun die Frage, die ich eben an dich zu thun im Begriff war, ob du in Bezug auf alle Künste der Meinung bist, daß man nothwendig durch dieselbe Kunst Dasselbe erkenne, durch eine andere aber nicht Dasselbe, sondern wenn es eine andere ist, man nothwendig auch Verschiedenes dadurch erkennen müsse.

9 Jon. Der Meinung bin ich, lieber Sokrates.

Sokr. Wer also eine Kunst nicht inne hat, wird die Lehren oder Leistungen dieser Kunst nicht richtig zu verstehn vermögen.

Jon. Sehr wahr.

Sokr. Wird nun hinsichtlich der Verse, die du hersagtest, du oder ein Wagenlenker besser verstehen, ob Homeros sich richtig ausdrückt oder nicht?

Jon. Ein Wagenlenker.

Sokr. Denn du bist ein Rhapsode, kein Wagenlenker.

Jon. Freilich.

Sokr. Die Kunst des Rhapsoden ist aber verschieden von der des Wagenlenkers?

Jon. So ist's.

Sokr. Ist sie aber davon verschieden, so ist sie auch die Kunde verschiedener Gegenstände.

Jon. Ja.

Sokr. Wie nun weiter, wenn Homeros sagt, daß Hekamede, die Nestors Lager theilte, dem verwundeten Machaon einen Mischtrank reicht? Und er drückt sich ungefähr so aus: Sie mengte

Ihnen — sagt er — des pramnischen Weines und rieb mit eherner Raspel
Ziegenkäse darauf, mit trunkeinladender Zwiebel [12]);

ist es Sache der Heilkunst oder die der Rhapsoden, zu entscheiden, ob Homeros sich hier richtig ausdrückt oder nicht?

Jon. Der Heilkunst.

Sokr. Und wie, wenn Homeros sagt [13]):

Gleichwie geründetes Blei fuhr jen' in die Tiefe herunter,
Welches, über dem Horn des geweideten Stieres befestigt,
Sinkt, den gefräßigen Fischen des Meers das Verderben zu bringen.

Wollen wir da nicht behaupten, es sei mehr die Sache der Fischer- als der Rhapsodenkunst, das zu beurtheilen, was er sagt und ob der Sache angemessen oder nicht?

Jon. Offenbar wol mehr der Fischerkunst, lieber Sokrates.

Sokr. Erwäge auch, wenn du nun das Wort nähmest und fragtest: Da du also, lieber Sokrates, herausfindest, was jeder dieser Künste beim Homeros zu beurtheilen zukommt, wolan, mache mir auch in Betreff des Sehers und der Seherkunst ausfindig, wie das beschaffen ist, worüber ihm die Entscheidung zukommt, ob es richtig dargestellt sei oder nicht, — erwäge, wie leicht und treffend ich diese Frage dir beantworten werde. Denn vielerwärts, theils in der Odyssee, sagt er Ähnliches, wie z. B. Theoklymenos, der Seher vom Geschlechte des Melampus, zu den Freiern [14]):

Ach, was trifft euch für Leid, Unglückliche? Dunkel in Nacht ja 539

Sind euch Haupt und Antlitz gehüllt, und unten die Glieder!
Wehklag' hat sich empört, naß sind von der Thräne die Wangen!
Voll ist schwebender Schatten die Flur, und voll auch der Vorhof,
Die zum Erebos eilen in Finsterniß! Aber die Sonn' ist
Ausgelöscht am Himmel, und rings herrscht gräßliches Dunkel;

theils auch vielerwärts in der Ilias, wie z. B. beim Mauerangriff, denn auch da sagt er [15]):

Denn ein Vogel erschien, da sie überzugehn sich ermannet,
Ein hochfliegender Adler, der, linkshin streifend das Kriegsheer,
Eine Schlang' in den Klauen dahertrug, roth und unendlich,
Lebend annoch und zappelnd, noch nicht vergessend der Streitlust.
Denn dem haltenden Adler durchstach sie die Brust an dem Halse,
Rückwärts drehend das Haupt; er schwang sie hinweg auf die Erde,
Hart von Schmerzen gequält, und sie fiel in die Mitte des Haufens;
Aber er selbst lauttönend entflog im Hauche des Windes.

Das und dergleichen komme, werd' ich behaupten, zu beachten und zu beurtheilen dem Seher zu.

Jon. Und das mit Recht, lieber Sokrates.

10 Sokr. Auch du, lieber Jon, räumst mit Recht das ein. Wohlan denn, wähle auch du mir, wie ich dir aus der Odyssee und Ilias auswählte, was Sache des Sehers und die des Arztes und die des Fischers ist, so wähle auch du, da du ja bekannter mit den Gedichten des Homeros bist als ich, mir aus, lieber Jon, was Sache des Rhapsoden ist und der Rhapsodenkunst, was dem Rhapsoden vor andern Menschen zu beachten und zu beurtheilen zukommt.

Jon. Ich, lieber Sokrates, behaupte, alles insgesammt.

Sokr. Nach deiner Behauptung wenigstens nicht alles. Oder bist du so vergeßlich? Und doch dürfte es für einen Meister Rhapsoden sich nicht ziemen, vergeßlich zu sein.

Jon. Ei, was vergeß ich denn?

Sokr. Besinnst du dich nicht, daß du behauptetest, die 540
Kunst des Rhapsoden sei von der des Wagenlenkers verschieden?

Jon. Ich besinne mich.

Sokr. Räumtest du nicht auch ein, daß sie als davon verschieden Verschiedenes erkenne?

Jon. Ja.

Sokr. Deiner Aussage nach wird also die Rhapsodenkunst wenigstens nicht alles erkennen, noch auch der Rhapsode.

Jon. Etwa mit Ausnahme von dergleichen Dingen, lieber Sokrates.

Sokr. Unter dergleichen Dingen, die du ausnimmst, verstehst du das auf die andern Künste Bezügliche. Was wird er denn aber erkennen, wenn es nicht alles ist?

Jon. Was, mein' ich, einem Manne zu sagen geziemt, und was einem Weibe, was einem Sklaven und was einem Freien, was einem Gebietenden und einem Gehorchenden.

Sokr. Meinst du etwa, was einem auf der See Gebietenden zu sagen geziemt, während das Fahrzeug vom Sturme bedrängt ist; wird das der Rhapsode besser wissen als der Steuermann?

Jon. Nein, das wenigstens der Steuermann.

Sokr. Was aber dem einem Kranken Gebietenden zu sagen ziemt, wird der Rhapsode besser wissen als der Arzt?

Jon. Auch das nicht.

Sokr. Was aber einem Sklaven zu sagen geziemt, meinst du?

Jon. Ja.

Sokr. Was zum Beispiel, meinst du, einem rinderweidenden Sklaven zu sagen geziemt, die wildwerdenden Rinder zur Ruhe zu bringen, das wird der Rhapsode wissen, nicht aber der Rinderhirt?

Jon. Fürwahr nicht.

Sokr. Aber was für eine die Wolle zurichtende Frau über die Bereitung derselben zu sagen geziemend ist?

Jon. Nein.

Sokr. Aber was einem Heerführer, der seine Soldaten anregen will, zu sagen geziemt?

Jon. Ja, dergleichen Dinge wird der Rhapsode wissen.

11 Sokr. Ei wie? Die Kunst des Rhapsoden umfaßt die des Feldherrn?

Jon. Wenigstens würd' ich wissen, was einem Feldherrn zu sagen geziemt.

Sokr. Bist du doch vielleicht auch der Heerführung kundig, lieber Jon. Denn auch, wenn du neben dem Citherspiel auf die Reitkunst dich verständest, würdest du wol gut und schlecht zugerittene Pferde zu unterscheiden wissen. Wenn ich dich aber fragte: Vermöge welcher Kunst, lieber Jon, unterscheidest du die wohl zugerittenen Pferde, die dich zum Reiter oder zum Citherspieler macht? Was würdest du mir wol erwidern?

Jon. Durch die, die mich zum Reiter macht, spräch' ich.

Sokr. Verständest du nun auch die guten Citherspieler herauszufinden, würdest du wol einräumen, du findest sie vermöge der Kunst, die dich zum guten Citherspieler, nicht aber zum guten Reiter macht, heraus?

Jon. Ja.

Sokr. Da du dich aber auch auf zum Kriegerstande Gehöriges verstehst, verstehst du dich als guter Feldherr oder als guter Rhapsode darauf?

Jon. Mir wenigstens scheint das keinen Unterschied zu machen.

541 Sokr. Wie meinst du, keinen Unterschied? Ist die Kunst des Rhapsoden und des Feldherrn Eine, oder sind es zwei?

Jon. Meinem Bedünken nach wenigstens, Eine.

Sokr. Wer also ein guter Rhapsode ist, ist eben auch ein guter Feldherr?

Jon. Allerdings, lieber Sokrates.

Sokr. Wer demnach ein guter Feldherr ist, ist auch ein guter Rhapsode?

Jon. Umgekehrt, meinem Bedünken nach, nicht.

Sokr. Aber der Meinung bist du doch, wer ein guter Rhapsode ist, sei auch ein guter Feldherr?

Jon. Ja wohl.

Sokr. Bist du nun nicht der beste Rhapsode unter den Hellenen?

Jon. Beiweitem, lieber Sokrates.

Sokr. Bist du denn auch, lieber Jon, der beste Feldherr unter den Hellenen?

Jon. Deß sei überzeugt, lieber Sokrates, und zwar belehrt durch die Gedichte des Homeros.

Sokr. Warum denn aber, um der Götter willen, lieber 21
Jon, ziehst du, da du in beidem, als Feldherr und Rhapsode, der beste unter den Hellenen bist, als Rhapsode unter den Hellenen umher und führest nicht ein Heer? Oder meinst du, den Hellenen thue höchlich ein in goldenem Kranze prangender Rhapsode noth, ein Feldherr aber nicht?

Jon. Wird doch unser Staat von euch, lieber Sokrates, geleitet und in das Feld geführt, und bedarf nicht eines Feldherrn, der eurige und der der Lakedämonier aber dürfte mich nicht zum Feldherrn wählen, denn darin haltet ihr euch selbst für tüchtig.

Sokr. Kennst du, mein bester Jon, nicht den Kyzikener Apollodoros?

Jon. Welchen denn?

Sokr. Den die Athener oft als Fremden zu ihrem Feldherrn wählten. Und den Andrier Phanosthenes[16]) und den Klazomenier Herakleides, welche unser Staat, als Fremde, nach den Beweisen von Tüchtigkeit, die sie gaben, zur Feldherrn- und zu andern Würden im Staate erhebt. Sollte er demnach den Ephesier Jon nicht zum Feldherrn erheben und hoch ehren, wenn er dazu tüchtig zu sein schien? Und wie? Seid ihr Ephesier nicht ursprünglich Athener[17]), und steht Ephesos irgend einem Staate nach? Nein, lieber Jon, wenn du der Wahrheit gemäß behauptest, du seist im Stande, nach Regeln der Kunst und Wissenschaft den Homeros zu verherrlichen, dann thust du unrecht: du berühmtest dich, viel Schönes über Homeros zu wissen und versprachst mir Proben, und nun täuschest du mich, und weit entfernt, mir Proben zu geben, willst du mir nicht einmal, so lang' ich auch inständig darum bat, sagen, was das für Dinge sind, in denen du bewandert bist, sondern nimmst, gerade wie Proteus, nach oben und unten dich wendend, alle Gestalten an, bis du endlich mir entschlüpftest und als Feldherr hervortratst, um nur mir keine Probe zu geben, wie erfahren du in der Weisheit des Homeros seist. Bist du nun, wie 542

ich eben sagte, ein Kunstverständiger über Homeros und läßt dein Versprechen, davon mir Proben zu geben, unerfüllt, dann thust du unrecht. Bist du aber kein Kunstverständiger, sondern sagst vermöge göttlicher Eingebung und von Homeros ergriffen, ohne dein Wissen, viel schöne Dinge über den Dichter, wie ich von dir behauptete, dann thust du kein Unrecht. Wähle demnach, ob du von uns lieber für einen ungerechten, oder für einen gottbegeisterten Mann gehalten sein willst.

Jon. Das ist ein großer Unterschied, lieber Sokrates; weit schöner ist es, für einen gottbegeisterten zu gelten.

Sokr. Diese schöne Anerkennung wird also dir, lieber Jon, von uns zu Theil, du seist ein gottbegeisterter, nicht aber ein kunstverständiger Lobpreiser des Homeros.

Anmerkungen.

1. Zur Einleitung.

1) Platon's Werke, I, 2, 262 fg. In einem Nachworte zur zweiten Auflage (S. 267) spricht S. dem Dialog, den er schon in der ersten nur widerstrebend anerkannte, noch entschiedener das Verdammungsurtheil.

2) Platon's Leben und Schriften, 465 fg.

3) Protagoras, p. 316. Steph.

4) Platonis Jon explicuit G. G. Nitzsch, 16 fg.

5) Wie die Sophisten an Dichterworte anzuknüpfen liebten und was sie aus ihnen heraus erklärten, dafür zeugt zur Genüge die berühmte von Protagoras begonnene, dann von Sokrates in gleichem Geiste fortgesetzte Erklärung eines Ausspruches des Lyrikers Simonides, Protag., p. 339 – 347. Nach Themistios (orat. 23, p. 289, ed. Hard.) hielt Protagoras auch für Geld Vorträge über Simonides' Gedichte. Vgl. Stallbaum, Plat. dial., II, 2, p. 134.

6) K. F. Hermann, Gesch. u. System der plat. Phil., I, 436.

7) G. Stallbaum, Plat. dial., IV, 278—284, 289.

8) Phaedr., p. 245. Platon unterscheidet dort eine vierfache wahnsinnartige Begeisterung, und weist dem Wahnsinne der Dichter gleich die nächste Stufe hinter der erhabensten aller Schwärmereien, der göttlichen Liebe, an, erhebt sie aber hoch über die Künste der Propheten und Zeichendeuter.

9) Menon, p. 99. Auch dort stehen, wie in der Apologie, neben den genialen oder göttlichen Politikern wieder die Wahrsager und Seher und die poetischen Männer.

10) Plato de legg., IV, 719. „Wenn der Dichter auf dem Dreifuße der Muse einmal Platz genommen hat, so ist er nicht mehr bei Vernunft, sondern einer Quelle gleich läßt er willig das Zuströmende überfließen." Wie ähnlich sind doch des Sokrates Worte im Jon (p. 534.) jenen Worten des Petrus (2 Petr. 1, 21) oder denen des Philon (περὶ μοναρχίας, I, 561, ed. Turneb. und sonst vielfach) und wie analog auch jenen von den alten Volksdichtern ernstlich genug

gemeinten Anrufungen der Musen, jener völlig den eigenen Geist unterjochenden Besitznahme der weissagenden Pythia oder Sibylle durch den prophetischen Gott, um von den rohern Formen der Incubationsorakel zu schweigen. Über die Poesie sind bekannt genug die Stellen bei Cicero de divin. I, 37, de oratore II, 46, poëtam bonum neminem sine inflammatione animorum exsistere posse et sine quodam afflatu furoris. Vgl. Hermann, S. 601.

11) Nur scheinbar streitet mit der Stelle im Gastmahl jene andere in der Republik (III, 395), wo es heißt, daß wol nicht leicht derselbe Dichter gleich groß in der Komödie wie in der Tragödie sein werde; denn hier redet Platon von dem, was zu seiner Zeit war, dort von dem, was nach der beiden Künsten gemeinschaftlichen Idee sein sollte. Die Vermittelung beider Stellen finden wir in dem dritten Buche von den Gesetzen (p. 819), wo Ernst und Scherz als nothwendig zusammengehörige und sich gegenseitig erläuternde Gegensätze bezeichnet werden. Hermann (S. 437) sucht die streitenden Stellen so zu vereinigen, daß er den Platon im Gastmahl nur vom Wissen der Kunst, in der Republik aber vom Üben derselben reden läßt.

12) Keine der von Schleiermacher und mehr noch von Ast gegen die Sprache und die Dialektik des Gesprächs zusammengebrachten Ausstellungen, von denen überdies nicht alle gegründet sind, weist auf einen andern Schriftsteller oder gar auf eine andere Zeit hin, vielmehr erklären sich alle, wenn man die Schrift als eine der ersten Platon's nimmt.

13) S. 435. Mit Recht verwirft auch Hermann Schleiermacher's seltsames Urtheil über das Verhältniß des Jon zum Phädros.

14) Plat. dial., IV, 2, p. 289.

15) Socher über Platon's Schriften, 203—205.

16) Pl. L. u. Schr. 469.

2. Zur Übersetzung.

1) Ob wol ein Gewicht auf den Plural zu legen ist? Erschien vielleicht der Rhapsode mit einem Flötenspieler oder Citherschläger oder beiden, die seine Vorträge einleiteten, begleiteten oder durch ihr Zwischenspiel eine kurze Erholung ihm gestatteten? Kurz zuvor sagte S.: Hast du uns einen Wettkampf bestanden, jetzt, daß wir siegen; den stolzen Rhapsoden sich geneigt und ihm Lust zu machen, auf die Fragen, die er ihm vorzulegen gedenkt, zu antworten, äußert Sokrates eine Theilnahme, welche des Freundes Erfolge als solche betrachtet, die ihm, dem S., so erfreulich sind, als habe er sie selbst erlangt.

2) Panathenäen, das größte Nationalfest zu Athen; die kleinern wurden jährlich oder alle drei Jahre, die größern alle fünf Jahre, unter Anderm durch gymnastische, musikalische und poetische Wettstreite, gefeiert.

3) Archilochos aus Paros; er lebte gegen 700 v. Chr. und war Erfinder der Jamben, die ihren Namen, die verletzenden, von der bittern, persönlichen Satyre, zu der er sie benutzte, erhielten. Er war auch lyrischer Dichter.

4) Polygnotos; dieser als Maler gefeierte Zeitgenosse des Sokrates war ein Thasier.

5) Die hier erwähnten Bildhauer gehören insgesammt einer sehr frühen vorhomerischen Zeit an. Über den alten Erbauer des kretischen Labyrinthes, Dädalos, behalten wir uns in einer Anmerkung zum nächsten Dialoge Einiges zu sagen vor. Epeios, dessen Vater Panopeus eine nach ihm benannte Stadt in Phokis gründete, wird schon in der Ilias als ein geschickter Faustkämpfer und in zwei Stellen der Odyssee als der Zimmerer des bekannten hölzernen Rosses genannt. Dem Samier Theodoros wird vom Pausanias die Erfindung der Kunst, Erz und Eisen zu schmelzen, und vom ältern Plinius die des Richtmaßes, der Wasserwaage, des Drechseleisens und des Schlüssels beigelegt; diese Erfindungen insgesammt weisen aber auf eine sehr frühe Zeit zurück.

6) Auch die hier erwähnten Meister des Gesanges, Flöten- und Citherspiels gehören sehr frühen Zeiten an. Den Phemios kennen die Leser der Odyssee als den Sänger, der widerstrebenden Herzens die Freier im Hause des Odysseus durch seine Gesänge ergötzt. Des Thamyris oder Thamyras erwähnt Homer ebenfalls (Il. II, 595 fg.). Er wagte es, die Musen zu einem Wettstreite aufzufodern, und wurde besiegt, zur Strafe seines Übermuths von ihnen geblendet und der Kunst des Saitenspiels und Gesanges beraubt. Des alten Flötenspielers Olympos Weisen hatten sich noch zu Aristophanes' Zeiten erhalten. Ritter d. G. Orpheus gehörte bekanntlich, wie der weiter unten (S. 26) genannte Musäos, wie Linos, Amphion u. A. den Dichtern an, die wir nach den fabelhaften Überlieferungen über sie mythische nennen möchten. Sie sollen insgesammt durch ihre Gesänge die alten Bewohner Griechenlands vom rohen Naturzustande zu gesetzlicher Ordnung und zur Civilisation geführt haben. Nicht ohne Absicht, bemerkt schon Stallbaum, führt Sokrates nur Künstler aus früherer Zeit an; in dieser Vorzeit lebte und webte ja der für seinen Homer und ausschließlich für diesen begeisterte Jon.

7) Korybanten, phrygische Priester der Kybele, die in religiöser, an Wahnsinn gränzender Begeisterung wilde, von lärmender Musik begleitete Tänze aufführten.

8) Tynnichos. Der Neuplatoniker Porphyrios erwähnt dieses sonst unbekannten Dichters. Nach ihm verweigerte es Äschylos, der Auffoderung seiner Brüder zu genügen und einen Päan zu dichten, weil schon Tynnichos diese Aufgabe in unübertrefflicher Weise gelöst habe.

9) Sokrates sagt nicht Zuhörer, sondern Zuschauer, weil des Rhapsoden Darstellung nicht blos das Ohr, sondern auch das Auge der

Anwesenden durch Ausdruck in der Miene, Geberdenspiel, bisweilen wol auch angemessene Costumirung ergötzte.

10) s. Anm. 6.

11) Il. XXIII, 335 fg.

12) Il. XI, 639, 40. Doch ist des zweiten Verses zweite Hälfte einem der vorhergehenden (630) entlehnt. Waren die Verse in dem Exemplar der Ilias, nach welchem Platon oder Sokrates diese Worte anführt, anders geordnet, oder läßt Jener Diesen einen kleinen Gedächtnißfehler begehen? Wenigstens war dann dieser dem Sokrates eher zu verzeihen, als wenn der Rhapsode ihn begangen hätte.

13) Il. XXIV, 80 fg.

14) Odyss. XX, 351 fg.

15) Il. XII, 200.

16) Unter den hier erwähnten wissen wir nur, aus Xenophon's griechischer Geschichte, von Phanosthenes, daß die Athener ihn als Feldherrn gegen seine eigenen Landsleute, die Andrier, sandten.

17) Die Söhne des Kodros gründeten, als Anführer athenischer Auswanderer, Ephesos im ionischen Vorderasien. Das Verhältniß zwischen einer Mutter- und Pflanzstadt wurde ganz wie das zwischen Kindern und Eltern bestehende betrachtet.

II.

Hippias der Größere oder das Schöne.

Einleitung.

„Vielwisserei bildet den Geist nicht"; dieser Ausspruch des weisen Herakleitos von Ephesos [1]), anwendbar auf alle jene unter dem Namen der Sophisten bekannten Weisheitsprediger, die in der letzten perikleischen Zeit die hellenische Welt vom Aufgang bis zum Niedergang Ruhm und Schätze sammelnd und für Wissenschaft und Bildung eine bis dahin unerhörte Begeisterung weckend durchzogen, am liebsten aber an dem heiligen Heerde des hellenischen Geisteslebens, zu Athen, verweilten, paßte doch auf keinen derselben besser, als auf den vielgewandten und vielbewanderten Hippias von Elis. Dieser ohne Zweifel in der ionischen Naturphilosophie herangebildete, gewiß aber auch mit der Weisheit der italischen Eleaten und des Empedokles [2]) nicht unbekannte Mann stand in der Fülle und Vielseitigkeit seines ethischen, grammatischen, geschichtlichen [3]), wie seines naturwissenschaftlichen, mathematischen, astronomischen [4]) Wissens auf der Höhe der Bildung seiner Zeit, und wie er von allen Erkenntnissen, die in jenem denkwürdigen Jahrhundert durch die Bemühungen der größten Geister auf diesem Gebiete gewonnen waren, gleichsam die duftigsten Blüten abzupflücken verstand: so wußte er auch von allen jenen zum Theil sehr spröden Gegenständen in der Weise der Redekünstler, die damals, um Prodikos und Gorgias geschart, das Wort und die Rede als Selbstzweck behandelten und in der reichsten Mannichfaltigkeit künstlerischer Formen ausbildeten, schön und gefällig zu reden, sodaß die Volksmassen und am meisten die Jugend, wo er in den Städten erschien, Schätze unergründlicher Weisheit in ihm

ahnend, ihn anstaunten und mit Lob und Lohn überschütteten. Dazu kam die große Kunstfertigkeit, mit welcher er in vielen Künsten, selbst die ganz mechanischen Handwerke nicht ausgenommen, den Dilettanten spielte; nicht nur daß er zuerst eine Mnemonik erfunden zu haben sich rühmte [5]), er prahlte auch, daß er nichts auf seinem Leibe trage, was er nicht selber mit eigener Hand sich gefertigt habe [6]); Mantel und Unterkleid, Schuhsohlen, ja sogar Badestriegel und Salbfläschchen, alles war seiner Hände Werk. Aber nichts war bei diesem Manne urkräftig und aus der Tiefe eines neuen Gedankens hervorgegangen, auf gleißenden Schein war Alles berechnet, sein Wissen war oberflächliche Vielwisserei, sein Kunsttalent gaukelnde Tausendkünstlerei, seine langathmige, sich überstürzende, nicht dialektisch entwickelnde, sondern in Machtsprüchen dahinfahrende und mit stumpfen Gegensätzen spielende Rede [7]), ein schwacher Abglanz der antithesenreichen und sylbensplitternden, dabei aber immer gedankenreichen und geistvollen Lehrweise des Prodikos (dessen Nachahmer er auch in seiner rhetorisch ethisirenden Behandlung alter Sagenstoffe gewesen zu sein scheint) [8]), sein Philosophiren ohne Kraft und Haltung, weil ihm beides, der Begriff und die Methode, fehlte. Denn wenn sein von Platon gezeichnetes Bild nur einige Wahrheit hat, so erhob er sich auch in gewöhnlichen Dingen nicht zu den allgemeinen Begriffen, die das wesentliche Sein der Dinge bestimmen, auch hierin dem Prodikos nachstehend und mehr dem Protagoras gleichend, der ihn aber doch an Charakter und Geisteskraft übertraf, sondern an dem Einzelnen der Erscheinung haftend gab er sich, wenn er von den höchsten Gegenständen reden wollte, lächerliche Blößen und blieb tief in den gedankenlosen und an dem Staube des Irdischen klebenden ethischen und politischen Vorurtheilen der Völker Griechenlands stecken, sodaß seine Ethik, gleich der des Protagoras, besonders darauf hinwirkte, die untergeordnete, aber doch oft im dunkeln Drange wie bewußtlos Großes und Gutes wirkende Bürgertugend der Völker seiner Zeit durch Reflexion zu verderben oder auf ihrem niedern Standpunkte verstocken und verkommen zu lassen.

Diesen Mann nun erwählte der jugendliche Platon zuerst unter allen Sophisten, um an seinem Bilde das begrifflose, eitle,

verwirrende Treiben derselben aufzudecken, wozu ihm einzelne Prunkreden des Hippias über ästhetische und ethische Stoffe den nächsten Anlaß mögen geboten haben. In zwei Dialogen läßt er den Sokrates in den Kampf mit Hippias treten; in dem ersten wird einer tiefern Entwickelung des Begriffs der Schönheit vorgearbeitet, in dem zweiten der sokratische Satz, daß Niemand wissentlich sündige, von einer neuen Seite dargestellt. Wie im Jon Platon die Poesie und ihre Dienerin, die Rhapsodik, in den Vordergrund gestellt hatte, so erhebt er sich, noch im frischen Bewußtsein seines jugendlichen Dichterlebens, im Hippias zu dem Begriffe, der aller Poesie und überhaupt aller Kunst zum Grunde liegt, zu dem Begriffe des Schönen, einem Begriffe, den noch kein früherer Denker klar hervorgehoben, den auch Sokrates noch nicht durch eine Grenzlinie vom Guten und Nützlichen geschieden hatte. Indem nun Platon selbst nach Klarheit und Gewißheit über diesen hohen Gegenstand ringt, dessen spätere tiefsinnige Entwickelung im Philebos schon damals seinem ahnenden Geiste vorschwebte, deckt er noch ganz nach sokratischen Principien und in sokratischer Methode, doch aber in einzelnen Lichtblicken auch hier, wie im Jon, schon über Sokrates hinausgehend, die völlige Gehaltlosigkeit dessen auf, was der Schöngeist Hippias und seines Gleichen über das Schöne etwa vorgebracht hatten oder nach ihren Grundsätzen vorbringen konnten. Er thut dies mit schonungsloser Schärfe und muthwilliger, den Gegner zugleich neckender und vernichtender Laune und Heiterkeit. Wem dabei die Färbung zu stark aufgetragen, der Scherz aus einem allzu vollen, geschüttelten und gerüttelten Maße herauszuströmen scheinen mag, der möge bedenken, daß eine noch halb der Dichtung angehörige, im Geist und in der Weise der alten Komödie durchgeführte, von jugendlichem Übermuthe strotzende Schrift nicht nach conventionellem Maßstabe gemessen werden darf[9]); denn gerade wie wir in den Gestalten der alten Komödie meisterhafte Zerrbilder geschichtlicher Personen haben, so sind auch hier wahre Züge im Bilde des Hippias ohne Zweifel phantastisch vergröbert und verschoben. Überdies durfte der eben so eitle als leichtfertige und grundsatzlose Mann wol anders genommen und humoristischer abgefertigt werden als Protagoras und Gorgias, welche beide

doch eine viel verbreitete und in weiten Kreisen wirkende Seite des Zeitbewußtseins und der Zeitbildung vertraten und dabei charaktervollere Persönlichkeiten waren. Wie nun aber in jeder platonischen Schrift der Grundgedanke, von dem sie getragen wird, sich überall auch in allem scheinbar äußerlichen Beiwerk und in allen Abschweifungen in Scherz und Ernst wiederfindet und selbst in den zartesten Schattirungen des Ausdruckes sich abspiegelt, sodaß alles Einzelne durchdrungen und gesättigt erscheint von der Idee des Ganzen, so ist auch hier die Seele des feinern wie des derbern Spottes immer der Gedanke der Schönheit; mit dem Gruße: „schöner Hippias" empfängt Sokrates den Sophisten, immer wieder nennt er dessen Reden nicht verständig allein, sondern auch schön, er setzt der Zierlichkeit des Hippias recht geflissentlich seine eigene bis zur Unschönheit gehende Schlichtheit und Einfalt, dem unaufhaltsamen Strom schöner Worte seine haarscharfe prosaische Spaltung und Sichtung der Begriffe entgegen, und bis in die kleinsten Züge malt er uns den schönen Geist, wie er vom Wirbel bis zur Zehe in anmuthiger Haltung und gewählter Tracht, mit künstlich ausstudirter und eingelernter Schönheit zu prunken sucht.

Der Gang des Gesprächs ist dem im Ion sehr ähnlich; hier wie dort wird ein Vertreter der aufgeblasenen Oberflächlichkeit und der unwissenden Vielwisserei mehr beschämt als gefördert, mehr gezüchtigt und lächerlich gemacht als zur Erkenntniß seiner Unwissenheit und zum Eingeständniß seiner Nichtigkeit gebracht; hier wie dort setzt Sokrates der Unbekanntschaft des Gegners mit allgemeinen Begriffen keine zusammenhängende, das Wahre entwickelnde oder vorbereitende Gedankenreihe entgegen, sondern nur in schwachen und wie verlorenen Andeutungen schimmert durch den dichten Irrthum der Weg hindurch, der zur Wahrheit leiten kann; hier wie dort steht dem ersten Theil, in welchem die Unwissenheit des Mitunterreders mit mimisch-dramatischer Kraft dargestellt wird, ein zweiter etwas mehr in die Sache eindringender gegenüber, in welchem Sokrates anfänglich mit graderm Schritte auf das Wahre loszugehen scheint, zuletzt aber, da der Gegner sich der Belehrung beharrlich verschließt und auf seine Eitelkeiten immer wieder zurückkommt, sein Werk plötzlich abbricht und mit einer neckenden Wendung

den getäuschten Leser unbefriedigt entläßt; in beiden endlich ringt der jugendliche Denker nach einer wissenschaftlichen Begründung der Kunst, nur daß er in dem ersten Gespräche bei einer einzelnen, noch dazu ziemlich untergeordneten Kunst verweilt und auf das innerste Wesen der Poesie und aller Kunst nur einige Streiflichter fallen läßt, in dem zweiten dagegen die Wurzel aller Kunst, den Begriff des Schönen, unmittelbar zu gewinnen strebt. Das eben ist der wichtige Fortschritt des Platon in diesem Gespräche, daß er hier bereits zu der Ahnung der Idee des Schönen als des substanziellen Wesens, durch dessen Beiwohnen das Einzelne erst schön wird, sich erhoben hat und nach diesem Maße allein Alles beurtheilt, was der Menge als schön erschien. Aber auch von den Anfängen jener dem Platon so ganz eigenthümlichen Dialektik, mit welcher er von dem Einfachen und Unmittelbaren der einzelnen Erscheinung oder auch von dem trügerischen Scheine der Meinung ausgehend im stufenweisen Fortschritt zu immer reinern und umfassendern Begriffen aufsteigt, bis er zuletzt jene höchsten Ideen findet, die die Welt regieren und das Wissen und Leben des höhern Menschen leiten, finden wir hier schon die ersten, wenn auch noch wenig ausgebildeten Anfänge. Denn wenn der Sophist, unfähig den allgemeinen Begriff des Schönen von dessen Erscheinung im Einzelnen zu unterscheiden, mit einer Unwissenheit, die auch für den gebildetsten Dilettanten einer Zeit, wo Sokrates mit seiner Erhebung des schwankenden und irrlichterirenden Meinens zum Denken nach allgemeinen Begriffen noch allein stand, nicht allzu stark erscheint, zuerst eine schöne Jungfrau als das Schöne nennt, dabei freilich komisch genug Begriff und Beispiel verwechselnd, so spricht er damit zunächst nur den plastischen Sinn der Griechen aus, denen die schöne Menschengestalt Maß und Urbild aller Schönheit war. Dieser Ansicht stellt dann Sokrates die Relativität alles Schönen entgegen, wenn man es eben nur als Erscheinendes nimmt; denn gerade so weit, wie jene Schönheit, die wir doch auch den Thieren und leblosen Dingen nicht absprechen, zurückbleibt hinter der menschlichen, so weit muß wieder die menschliche Schönheit zurückstehen hinter der göttlichen. Fast das erlaubte Maß der Komik scheint dann freilich der derbe Spaß zu überschrei-

ten, wenn der goldliebende Hippias auf die klare und scharfe Foderung des Sokrates, daß das an sich Schöne allem Einzelnen Grund seiner Schönheit sein müsse, nur in dem Golde das Urschöne findet, weil es als Einrahmung dem umschlossenen Körper, wie etwa dem Edelstein, einen höhern Glanz gibt. Gegen solches Gerede braucht Sokrates dann auch nur die goldene Rührkelle in das Feld zu stellen; aber ganz ohne Methode war der unsinnige Einfall doch auch nicht, denn das Gold, das, sei es als Grund und Unterlage oder als Einfassung, die Schönheit des Eingeschlossenen hebt und bedingt, ist ein Bild und ein Beispiel jenes formalen Schönen, das auch in der Welt der Erscheinungen über der stofflichen Schönheit des einzelnen Dinges steht. Wenn dann der Sophist endlich, um seiner Noth ein Ende zu machen, mit dem Worte des weisen Solon, das Schöne pathetisch in ein wohl und glücklich durchgeführtes Weltleben setzt, so sagt er damit wieder nichts anderes, als was der großen Masse jener Zeit überhaupt als höchstes Lebensziel erschien [10]), und wirft dabei noch gedankenlos das Wohlleben und das Schönleben durcheinander, aber er erhebt sich dabei doch schon über die einzelne sinnliche Erscheinung in das Gebiet des ethischen Lebens, in dessen reiner Harmonie Platon selbst die Wurzeln des menschlich Schönen fand, nur daß Hippias auch hier wiederum am Scheine haftet und, ohne an ein höheres göttliches Leben (oder wie Platon, zu des Gegners Gedankenkreise sich herunterstimmend, es ausdrückt, an das Leben der Götter und Heroen) zu denken, das leibliche und natürliche Leben des sterblichen Menschen als das Höchste und Beste setzt. Den ungern Hörenden und widerstrebend Antwortenden sucht nun Sokrates, indem er selbst zugleich sich und dem Gegner wie im Namen eines abwesenden Dritten, eines strengen und unerbittlichen Erforschers der Wahrheit, eine Reihe von Fragen vorlegt, zu etwas höhern Gesichtspunkten zu führen.

Unter den allgemeinen Begriffen, die mit dem Begriffe des Schönen mehr oder weniger zusammenzufallen scheinen, wird zunächst der Begriff des Geziemenden oder Schicklichen aufgestellt, der, da er die wohlgefällige Anmuth der Form und der Bewegung zum Inhalte hat, allerdings das Schöne ganz nahe berührt; aber der gern zugreifende Sophist muß doch auch so-

gleich zugeben, daß das Geziemende, das immer nur auf den Schein geht, oft wol (wie das eben bei ihm selbst der Fall war) den Schein des Schönen hervorbringen, aber nie das Wesen des Schönen erschöpfen könne. Der in alter und neuer Zeit bei gewöhnlichen Menschen so verbreiteten Vorstellung, daß das Schöne Eins sein müsse mit dem Brauchbaren oder in etwas höherer Auffassung mit dem Zweckmäßigen und Nützlichen, wird dann die Foderung entgegengestellt, daß das Schöne nicht verschieden sein dürfe von dem Guten, während das Nützliche doch noch nicht das Gute selbst sei, sondern nur hinführe zum Guten. Hier nimmt nun Platon einen ersten Anlauf, über seinen Meister hinauszugehen, der, so viel wir wissen, von dem Nützlichen weder das Schöne noch das Gute klar und entschieden gesondert und über der aus höhern Gesichtspunkten allerdings nachzuweisenden Zusammengehörigkeit dieser drei Begriffe zu sehr ihre Differenz und ihr eigenthümliches Wesen übersehen hatte [11]). Auch der an sich leere Begriff des Vermögens oder der Kraft, der allerdings auch als Moment zur Idee der Schönheit gehört, die ja zunächst auf dem Felde der Kunst, also des Könnens und Schaffens, sich bewähren muß, wird als ein schwankender und relativer abgewiesen. So wird denn endlich das Schöne auf jenem Gebiete gesucht, auf welchem es in dem Gemüthe des empfindenden Menschen zuerst anklingt, auf dem Gebiete des sinnlich Angenehmen und näher des Angenehmen, das dem Auge und dem Ohre wohlgefällig ist und durch diese beiden höchsten und edelsten Sinne ein geistigeres, uneigennütziges, über die Befriedigung des Bedürfnisses und der niedern Lust, der die andern Sinne dienen, erhobenes Wohlgefallen hervorbringt. Dies ist nun der höchste Gedanke unsers Dialogs, der als Grundlage einer viel tiefern Betrachtung des Schönen und zugleich als Resultat einer tief eindringenden dialektischen Entwickelung im Philebos wiederkehrt [12]) und dort zusammentrifft mit dem herrlichen Gedanken von dem ewigen Ineinandersein der höhern Lust und des Guten in dem Begriffe der Glückseligkeit, dessen Element nur die reine, geläuterte, von dem Schmerz des Bedürfnisses befreite, dem an sich Schönen zugewendete, durch fremdartige Zwecke nicht bestimmte, sondern in sich selbst mit seligem Behagen sich abschließende Lust sein kann.

Nichts anderes wollte Kant, wenn er das Schöne als das Object eines allgemeinen, interesselosen, durch keinen außer ihm liegenden Zweck bedingten Wohlgefallens [13]) bestimmte. Auf dieses Ziel steuert Platon schon hier ausdrücklich hin, indem er seinen Sokrates jene reine, nicht dem Bedürfniß dienende Lust, die das Schöne durch Ohr und Auge gewährt, der niedern, an die Bedürfnisse der Ernährung und Fortpflanzung geknüpften Sinnenlust entgegensetzen läßt. Nun wird freilich hier, ganz in der Weise dieser ersten Dialoge, jener Gedanke nicht weiter verfolgt, sondern indem der jugendliche Denker das Unvollkommene und Ungenügende jener Fassung des an sich wahren Gedankens scharf hervorhebt, scheint er sein eigenes Werk wieder zu zerstören, und wie den Hippias, so läßt er auch uns zuletzt rathlos über das Wesen des Schönen, sodaß wir von Herzen einstimmen in den Ausruf des Sokrates: schwer ist das Schöne. Zunächst nämlich rügt Sokrates an jener Erklärung des Schönen, daß sie eben mehr Beschreibung sei als Erklärung; denn wenn man das Schöne als das durch Auge und Ohr Wohlgefallen Wirkende bestimme, werde damit nur die Summe zweier völlig verschiedener Empfindungen angegeben, die an sich nichts miteinander gemein haben und erst in einem höhern Dritten zusammenkommen können; da würde denn also dieses höhere Dritte als das Wesen des Schönen aufzufinden sein. Aber obgleich die Andeutung dieses Dritten schon in der Hervorhebung der bedürfnißlosen Lust gegeben war, so verläßt doch Sokrates sogleich diesen Weg wieder und macht eine scheinbar vom Hauptziele abführende, und doch auf ihrem gewundenen Wege wieder zu demselben zurückstrebende Abschweifung über das Wesen der Quantitätsbegriffe. Denn indem er nachweist, wie die Summe zweier ungeraden Zahlen eine gerade Zahl sei und wie aus der Zusammenzählung irrationaler Größen nicht immer wieder irrationale, sondern auch rationale Größen entstehen, dann aber hinzufügt, wie aus einzelnem Unschönen nie ein Schönes, aus einzelnem Schönen nie ein Unschönes als Summe hervorgehen könne, sondern auf diesem Felde das Einzelne sein müsse wie das Ganze und das Ganze wie das Einzelne, hat er uns sogleich mitten in den Unterschied der zu der Kategorie der Quantität gehörigen Begriffsreihen von den zum Gebiete der

Qualität gehörigen Begriffen eingeführt, und gerade wie er in seinen reifern Dialogen den Zahlbegriffen eine mittlere Stellung anweist zwischen der Anschauung und dem reinen Begriff, so deutet er hier schon an, daß der Begriff der Zahl völlig ungeeignet sei, auf die allgemeinen, das Wesen der Dinge bestimmenden Begriffe übergetragen zu werden. Denn während die einzelnen Elemente, aus denen die Zahl besteht, zueinander und zu dem Ganzen nur ein äußerliches Verhältniß haben, so daß die Theile sowol unter sich als von dem Ganzen völlig verschieden sind, so müssen bei den wesenbestimmenden oder qualitativen Begriffen die Theile wie unter sich so mit dem Ganzen innerlich verbunden und gleichen Wesens sein, Einzelnes und Allgemeines dürfen nicht gleichgültig auseinanderfallen, sondern müssen in- und miteinander bestehen. Mit dieser Betrachtung wird nun zunächst nur jene ungenügende Erklärung des Schönen abgewiesen, wonach es als die Summe zweier völlig verschiedenen Lustgefühle erschien; aber wenn ich nicht ganz irre, so hat Platon, wenn auch nur vorbereitend, hier schon jenen auch heute noch nicht verschollenen und wol auch damals durch Einwirkung der pythagoreischen Zahlenphilosophie verbreiteten Bestimmungen des Schönen entgegenarbeiten wollen, die es in das Gebiet der Quantität hinabzogen und es etwa als eine durch Zahlengrößen bestimmbare Harmonie oder Symmetrie bestimmen mochten [14]). Wenn nun Sokrates zuletzt jene lange gesuchte, dem Auge und Ohr gemeinsame Lust wirklich findet und sie ganz richtig als die unschädliche Lust bezeichnet, eben weil sie nicht durch den Schmerz des Bedürfnisses hervorgerufen ist und weil ihrer Befriedigung nie ein Schmerz oder Schaden nachfolgt [15]), so ist damit zwar immer noch nichts bestimmt über das objective Wesen des Schönen und sein Verhältniß zum Guten [16]), aber es ist ihm doch ein für alle mal das Gebiet angewiesen, auf welchem es uns zur Erscheinung und durch unser Gefühl zum Bewußtsein kommt. Nun wird aber doch jene unschädliche Lust scheinbar wieder der nützlichen Lust gleichgesetzt, und da sich Hippias diese Verwechselung gefallen läßt, stellt Sokrates sein ganzes Ergebniß wieder in Frage, weil ja das Nützliche schon vorher als ein von dem Schönen Verschiedenes erkannt wurde. Wir haben hier eine jener zu-

gleich anregenden und ergötzenden jugendlichen Neckereien, die uns am Schlusse der frühern platonischen Gespräche, wie namentlich im Lysis und Charmides, ja auch im Protagoras überraschen und uns leicht irre führen können, wenn wir nicht uns gewöhnen, hinter der täuschenden Maske die wahre Absicht des Denkers aufzusuchen. Wie nun aber in der alten Komödie die verkehrte Welt des Scheins den Sieg zu behalten scheint über das Vernünftige, so läßt Platon auch in diesem Gespräche voll unnachahmlicher Komik den Hippias unüberwunden und unbelehrt davongehen und ihn, nur in einer etwas andern Weise, noch einmal das weltliche und gedankenlose Treiben der Menge als seine Maxime aussprechen, indem er schon das schön nennt, wenn Einer vor Gericht oder vor dem Volke durch schöne Reden sich selbst, sein Eigenthum und seine Freunde zu retten im Stande sei. Des Sokrates schönes Schlußwort, in welchem er seine Unwissenheit über das Wesen des Schönen vor seinem Gewissen eingesteht und doch lieber sterben zu wollen bekennt, als unwissend zu bleiben über so hohe Dinge, ist wol schwerlich reine Ironie, sondern dem jungen, noch in glühender Begeisterung nach Klarheit ringenden Platon aus dem tiefsten Herzen gesprochen.

Dieser Überblick des ganzen Dialogs wird uns gezeigt haben, daß die einzelnen Momente des Schönen, die von Sokrates nach der Reihe aufgestellt und verworfen werden, nicht an sich unwahr sind, sondern nur in ihrer einseitigen Vereinzelung; denn wie zum Schönen nothwendig das Geziemende oder Schickliche (τὸ πρέπον, decorum) gehört als die ebenfalls der Ethik angehörige schöne Form alles freien Thuns, so darf auch das Nützliche in jenem höhern Sinne, wo es Eins wird mit dem Guten, nicht von dem Wesen des Schönen ausgeschlossen werden, denn alles wahrhaft Sittliche ist schön und nichts ist schön, was der richtig verstandenen Sittlichkeit widerspricht; aber das Geziemende wie das Nützliche sind noch nicht an sich schön, sie werden es erst dadurch, daß sie in uns durch Auge und Ohr jenes reine, schmerzlose, uneigennützige Wohlgefallen erwecken, das Platon als die unschädliche Lust bestimmt, und darin liegt eben schon, daß auf der einen Seite das Gute uns in Gestalten oder Tönen erscheinen muß, um der Welt des Schönen

anzugehören, und daß andererseits das Geziemende oder, wenn man will, das Anmuthige, das ganz der äußern Erscheinung angehört, nicht blos ein wesenloser Schein sein darf, sondern in dem Guten seine Wurzel haben muß, um wahrhaft schön zu sein. Auch in neuern Theorien der Ästhetik ist jene sinnliche Seite des Schönen nicht immer zu ihrem Rechte gekommen, während in andern wieder die ethische Seite ungebührlich zurücktritt. Freilich hat nun das Schöne auch eine objective, metaphysische Seite, und in diese ist Platon in seinen reifern Werken, namentlich im Phädros, im Gastmahl und in vielen Stellen der Republik tiefer eingedrungen als je ein anderer Denker der vorchristlichen Zeit; denn wie er das subjective oder phänomenologische Element der Schönheit im Philebos zu erschöpfen suchte, so fand er in jenen Dialogen die tiefste Wurzel der Schönheit in dem gottverwandten Wesen des Geistes, ja in Gott selbst, und zeigte, wie sie in dem Menschen zuerst die Sehnsucht nach dem Göttlichen und die höhere zum Himmlischen emporstrebende Liebe weckt. Nur, wie jeder Denker in gewisser Weise von der Sprache seines Volkes abhängt, so können wir alle Mängel der platonischen Schönheitslehre darauf zurückführen, daß die griechische Sprache selbst keinen so fest ausgeprägten Unterschied zwischen dem Schönen und dem sittlich Guten machte, wie wir ihn nach unserer Auffassung und Ausdrucksweise zu denken gewohnt sind; wie nun dem Griechen bei seinem Schönheitssinne das Gute ganz aufging im Schönen, sodaß er unter dem καλόν eben das sittlich Gute verstand, während das ἀγαθόν ein durchaus relativer, jeder Tüchtigkeit ohne alle Rücksicht auf das Sittliche zukommender Begriff war, so ließ umgekehrt Platon, um nur der Strenge seiner Ethik nichts zu vergeben, das Schöne fast zusammenfallen mit dem sittlich Guten, sodaß die Unterschiede, die er allerdings mehrmals zwischen beiden Ideen andeutet, zuletzt immer nur fließende und verschwimmende sind [17]).

Übrigens werden wir zu einer richtigen Würdigung unsers Gesprächs doch immer nur dann gelangen, wenn wir es nicht allein als die Entwickelung eines philosophischen Gedankens fassen, der ja auch ohne so großen Aufwand von Spott und Scherz und ohne so viele vom Hauptziel abführende Ab-

schweife gewonnen werden konnte, sondern es vor Allem als ein genial hingeworfenes Werk überströmender Komik, als ein Dichterwerk in ungebundener Rede ansehen, dessen Gegenstand das mit übermüthiger Laune gezeichnete Bild des schönen und eiteln Hippias ist. Alle Beispiele und alle Bestimmungen des Schönen werden mit wahrhaft attischer Feinheit immer wieder auf dieses Bild bezogen; mag Hippias ein schönes Mädchen oder das Gold als das Schönste nennen, mag er in ein glänzendes und ruhmreiches Leben oder in die Gabe der schönen, die Herzen gewinnenden Rede den Preis der Schönheit setzen, immer sehen wir den Materialisten, dessen sinnliche Denkweise sich nicht zu höherer, geistiger und sittlicher Schönheit erheben kann; wenn ferner Sokrates zuerst versuchsweise das Schöne als das Geziemende oder Anmuthige bestimmt, wenn er es dann dem Nützlichen oder Brauchbaren gleichsetzt und zuletzt bis zu dem, was durch Auge und Ohr schmerzloses Wohlgefallen weckt, aufsteigt, so sehen wir auch hier lauter einzelne Charakterzüge unsers Helden, der stets anmuthig und zierlich einherging, der bei der Uebung seiner schönen Künste nie seinen Nutzen und Gewinn aus dem Auge verlor, der nicht nur durch schöne Gestalt und schöne, wohllautende Rede die Herzen fesselte, sondern auch in den bildenden und musischen Künsten theoretisch und praktisch sich versuchte. Auch die Nachweisung, daß das Wesen der Qualitätsbegriffe nicht könne arithmetisch bestimmt werden, trifft den Hippias als berühmten Rechen- und Meßkünstler. Dies ist die unbeschreibliche platonische Mischung von Scherz und Ernst, bei der zuletzt nichts komischer erscheint, als daß Hippias, dem alle solche Dinge im Leben so geläufig waren, doch erst auf sie gebracht werden muß und auch so nicht im Stande ist, sich allgemeine Begriffe über dieselben zu bilden. Zwar wird jeder Freund und Kenner des Platon zugeben, daß er seinen Sokrates weder mit der Feinheit noch mit dem erhabenen Ernste der spätern Dialoge gegen den widerstrebenden, zum Gespräche gleichsam gepreßten und nur unwillig Rede stehenden Hippias reden läßt, vielmehr erscheint das Spiel, das er eben so grausam als zwecklos mit ihm treibt, indem er ihn mit immer neuen Vorschlägen über die Bestimmung des Schönen neckt, die er doch sofort, sobald der Andere zugreift, selbst wieder zu-

rückzieht und so ihn endlich, wie früher den Jon, unbelehrt und ungebessert, ja ohne auch nur in ihm den Stachel des Zornes zurückzulassen, von sich gehen läßt, weit verschieden von der Art, wie er einem Protagoras und Gorgias gegenübertritt, wo die Sophisten und ihre Anhänger selbständige Gedankenreihen entwickeln, denen Sokrates dann die Entwickelung eines eigenen Gedankens, wie dem Schein die Wahrheit, entgegensetzt; auch mag man zugeben, daß einzelne Scherze etwas zu reichlich ausgebeutet und wie zu Tode gehetzt werden, wie jener von dem unbekannten Dritten, diesem Doppelgänger des Sokrates, mit dem er sich wie mit einem Schilde gegen den Gegner deckt, wiewol der Gedanke eines solchen zweiten Ich des Philosophen, gleichsam seines personificirten Dämonion, genial genug ist und gewissermaßen den Keim eines dritten Unterredners in sich schließt. Ja, auch eine Art fortschreitender Handlung kommt durch diese Fiction in den Dialog, indem der Unbekannte immer mehr aus seinem Nebel hervortritt, bis er sich endlich deutlich als Sokrates selbst offenbart. Alle diese Dinge und dazu noch einzelne Nachlässigkeiten des Ausdrucks und der Periodik mögen uns eine noch nicht befestigte Methodik, eine noch nicht durchgebildete, zwischen dialektischer Entwickelung und plastisch persiflirender Komik schwankende Kunstform des jugendlichen Denkers zeigen, aber sie reichen nicht hin, um mit Ast [18]) ein Verdammungsurtheil über eine Schrift zu begründen, deren köstlichen, lebensfrischen Humor einem Andern als Platon und noch dazu einem Fälscher und Nachahmer zuzuschreiben wir billig Bedenken tragen, um so mehr, da wir einen beiläufigen, neben der Haupttendenz hergehenden Zweck auch hier, wie bei allen Gesprächen der ersten Periode, deutlich genug wahrnehmen, die Rechtfertigung der auf strenge und scharfe Begriffsanalyse dringenden Methode des Sokrates gegen unverständige Angriffe unphilosophischer oder in ihrer Überweisheit verrotteter Männer [19]). Viel besonnener urtheilte Schleiermacher [20]), der über der übersprudelnden Komik den wahren Gehalt des Gespräches nicht verkannte, dabei aber mit einer wahrhaft unbegreiflichen Verkennung des Unterschiedes zwischen keimender Ahnung und reifer Erkenntniß des Wahren ihm hinter dem Philebos seinen Platz anwies; denn wenn er auch sich dagegen verwahrt, damit

4*

über die Zeit etwas andeuten zu wollen, in welcher Hippias könne geschrieben sein, so ist es doch entschieden ein Irrthum, wenn er in ihm die Vorbereitung dessen, was im Philebos verhandelt wird, und umgekehrt im Philebos die Zurückweisung auf die Untersuchungen im Hippias vermißt. Auch Socher [21]) und Hermann [22]) setzen die Abfassung des Dialogs in eine spätere Lebenszeit Platon's; Stallbaum allein sieht in demselben, gewiß mit Zustimmung jedes unserer Leser, dem nicht Alles, was wir über die Art und Kunst des Gesprächs entwickelt und angedeutet haben, als falsch erscheint, eine der ersten Jugendschriften Platon's [23]). Vielleicht dürfen wir, ohne allzusehr von der Wahrheit abzuirren, unserm Hippias zunächst hinter dem vielfach ihm verwandten Jon seinen Platz bestimmen. Daß Platon das Gespräch als nicht vor 427, in welchem Jahre Gorgias der Leontiner zuerst als Abgesandter seiner Vaterstadt in Athen auftrat, gehalten angenommen habe, folgt aus der Erwähnung des Gorgias nicht, da in solchen Nebenzügen Platon ohne ängstliche Berechnung des der Zeit nach Möglichen mit der Freiheit des Dichters zu verfahren liebt.

Noch jetzt dürfte es für den Leser des Platon nicht ohne Interesse sein, das Bild, das Wieland in seinem früher so viel gelesenen Agathon vom Hippias entwirft (Ausgabe von 1773, S. 19—27), mit dem platonischen zu vergleichen.

Hippias der Größere oder das Schöne.

Sokrates. Hippias.

Sokrates. Siehe da, der schöne weise Hippias! Seit 281
wie lange kamst du nicht zu uns nach Athen herab [1]).

Hippias. Fehlt es mir doch an Zeit, lieber Sokrates. Denn hat Elis irgend etwas mit einem Staate zu verhandeln, wendet sie vor allen Bürgern sich zuerst an mich und wählt mich zum Gesandten, in der Meinung, ich sei am geschicktesten, die Anträge, die in den einzelnen Fällen die Staaten machen, zu beurtheilen und ihr zu berichten. So geh' ich häufig als Gesandter nach andern Städten, am meisten aber und in den meisten und wichtigsten Angelegenheiten nach Lakedämon. Darum also komm' ich, was dich Wunder nimmt, nicht viel in diese Gegenden.

Sokr. So viel, Hippias, ist's traun werth, ein wahrhaft weiser gemachter Mann zu sein! Denn sowol im Einzelverkehr vermagst du jungen Leuten einen Gewinn zu bereiten, der die ansehnlichen Summen, die du von ihnen empfängst, noch überwiegt, als auch öffentlich so um deine Vaterstadt dich verdient zu machen, wie es erfoderlich ist, um nicht unbemerkt zu bleiben, sondern einen Namen im Volke sich zu erwerben. Aber worin liegt der Grund, lieber Hippias, daß jene Alten, deren Namen wegen ihrer Weisheit mit Auszeichnung genannt werden, wie der eines Pittakos und Bias, der Schule des Milesiers Thales [2]), sowie die Spätern bis auf Anaxagoras [3]), daß diese entweder insgesammt, oder doch die Mehrzahl, offenbar von öffentlichen Geschäften sich fern hielten?

Hipp. Was meinst du sonst, Sokrates, als sie waren unvermögend und nicht geschickt Beides, sowol die öffentlichen, als die eigenen Angelegenheiten im Geiste zu umfassen?

Sokr. Sollen wir, beim Zeus! demnach behaupten, wie die andern Künste sich gehoben haben und die alten Meister mit den Jetztlebenden verglichen unbedeutend sind, so habe sich auch eure, der Sophisten, Kunst gehoben, und die der Weisheit unter den Alten sich widmeten, seien gegen euch von keiner Bedeutung?

Hipp. Gewiß, was du bemerkest, ist sehr richtig.

Sokr. Wenn also, lieber Hippias, Bias uns jetzt in das
282 Leben zurückkehrte, würd' er neben euch Gelächter erregen, wie auch die Bildhauer vom Dädalos sagen, wollt' er, jetzt lebend, solche Werke schaffen, wie die, durch die er einen solchen Namen erlangte, würd' er sich lächerlich machen.

Hipp. Zwar verhält es sich darin, wie du sagst, lieber Sokrates, doch bin ich gewohnt, die Alten und vor uns Lebenden vor den jetzt Lebenden und höher zu preisen, aus Scheu vor der Misgunst der Lebenden und aus Furcht vor dem Zürnen der Verstorbenen.

Sokr. Eine löbliche Gewohnheit und Ansicht, wie mich bedünkt, lieber Hippias. Auch ich kann es dir bezeugen, daß du der Wahrheit gemäß behauptest, eure Kunst habe sich zur Betreibung der öffentlichen Angelegenheiten neben den eigenen gehoben. Denn auch der bekannte Gorgias [4]), der leontinische Sophist, kam als öffentlicher Gesandter seiner Vaterstadt hierher, als unter den Leontinern zur Betreibung des Gemeinsamen der tauglichste, und schien nicht blos vor dem Volke trefflich zu sprechen, sondern suchte auch, indem er vor Privatkreisen sich hören ließ und junge Leute unterwies, viel Geld zu verdienen und erreichte diesen Zweck. Auch wenn du willst unser Bekannter, jener Prodikos [5]), kam in öffentlichem Auftrage oft hierher, bei andern Gelegenheiten, und neulich erst von Keos, und erwarb sich sowol durch seinen Vortrag vor dem Rathe sehr großen Beifall, als auch zum Verwundern ansehnliche Summen, indem er vor Privatkreisen sich hören ließ und junge Leute unterwies. Von jenen Ältern aber machte keiner je auf Bezahlung Anspruch, oder vermochte vor gemischten Kreisen seine Weisheit zur

Schau zu stellen; so thöricht waren sie und so wenig kannten sie den großen Werth des Geldes. Von diesen Beiden aber hat Jeder sich durch seine Weisheit mehr erworben, als ein anderer Werkmeister durch irgend eine Kunst und noch früher als diese Protagoras.

Hipp. Kennst du doch, lieber Sokrates, nicht das damit verbundene Schöne. Es würde dich Wunder nehmen, wüßtest du, wie viel ich verdient habe. Anderes nicht zu erwähnen, als ich einst nach Sikelien kam, während Protagoras dort sich aufhielt und eines großen Rufs sich erfreute, der noch dazu älter war, verdiente ich mir, der beiweitem Jüngere, in kurzer Zeit weit über 150 Minen[6]) und an einem einzigen, ganz kleinen Orte, zu Inykos, über 20 Minen, das bracht' ich mit nach Hause und gab es meinem Vater, sodaß dieser und meine andern Mitbürger darob sich verwunderten und in Erstaunen geriethen. Und ich glaube fast mir mehr erworben zu haben, als irgend zwei andere Sophisten, welche du auch nennen willst, zusammen genommen.

Sokr. Du führest da, lieber Hippias, einen schönen und entscheidenden Beleg deiner eigenen Weisheit und des großen 283
Vorzuges der Jetztlebenden vor den Ältern an. Denn unter den Frühern herrschte, deiner Erzählung zufolge, ein großer Mangel an Einsicht; dem Anaxagoras soll es doch gerade umgekehrt gegangen sein wie euch. Denn Erbe eines ansehnlichen Vermögens, habe er sich nicht darum bekümmert und Alles zu Grunde gehen lassen, so unverständig habe er die Weisheit getrieben. Ähnliches erzählt man auch von vielen Andern der Ältern. Darin scheinst du mir demnach einen schönen Beleg für die Weisheit der Jetztlebenden in Vergleichung mit den Frühern aufzustellen und Viele sind deiner Meinung: Der Weise müsse vor Allem zu seinem eigenen Frommen es sein. Sein Ziel ist also, sich so viel Geld wie möglich zu verdienen. Und über diesen Punkt genüge das Gesagte. Sage mir aber doch, in welcher der Städte, wohin du zu kommen pflegst, verdientest du das meiste Geld? Doch offenbar in Lakedämon, wohin du auch am häufigsten gekommen bist?

Hipp. Beim Zeus! gewiß nicht, lieber Sokrates.

Sokr. Wie? das wenigste vielmehr?

Hipp. Nein, auch nicht das geringste je.

Sokr. Was du da sagst, ist wunderbar und seltsam, lieber Hippias. Sage mir nur, ist deine Weisheit nicht vermögend, ihre Genossen und Schüler in der Tugend zu fördern?

Hipp. In hohem Grade, Sokrates.

Sokr. Die Söhne der Inykéner also vermochtest du besser zu machen, bei denen der Spartiaten aber warst du es nicht vermögend?

Hipp. Nichts weniger als das.

Sokr. Gewiß wünschen also die Sikelioten besser zu werden, die Lakedämonier dagegen nicht?

Hipp. Durchaus auch die Lakedämonier, lieber Sokrates.

Sokr. Aus Mangel an Geld meiden sie also wol den Verkehr mit dir?

Hipp. Gewiß nicht, da sie dessen zur Genüge haben.

Sokr. Woran mag es denn liegen, daß sie bei diesem Wunsche und im Besitze des Geldes, während du ihnen den größten Nutzen schaffen kannst, dich nicht mit Gelde reich beladen abziehen ließen? Doch nicht etwa daran, daß die Lakedämonier besser als du ihre eigenen Kinder zu unterweisen vermögen? Oder behaupten wir Das und räumst du es ein?

Hipp. Im geringsten nicht.

Sokr. Vermochtest du etwa die jungen Leute in Lakedämon nicht zu überreden, daß sie größere Fortschritte in der Tugend im Umgange mit dir, als mit den Ihrigen machen würden, oder warst du unvermögend ihre Väter zu überreden, es sei angemessener, jene dir zu übergeben, als selbst die Sorge für sie zu übernehmen, wenn irgend das Beste ihrer Söhne ihnen am Herzen liege? Denn sie misgönnten es doch nicht ihren Söhnen, möglichst wacker zu werden.

Hipp. Daß sie es ihnen misgönnen, glaub' ich nicht.

Sokr. Lakedämon ist aber doch ein wohleingerichteter Staat?

Hipp. Wie sollte er nicht?

284 Sokr. In wohleingerichteten Staaten legt man aber auf die Tugend den höchsten Werth.

Hipp. Allerdings.

Sokr. Du aber verstehst dich unter Allen am besten darauf, diese einem Andern beizubringen.

Hipp. Ei beiweitem, lieber Sokrates.

Sokr. Würde nun nicht, wer die Reitkunst am besten zu lehren versteht, in Thessalien höher als in Hellas geschätzt werden [7]) und das meiste Geld einnehmen, sowie anderwärts, wo man sie eifrig betriebe?

Hipp. Natürlich.

Sokr. Wer aber die schätzenswerthesten Vorschriften zur Erlangung der Tugend mitzutheilen vermag, der wird, glaubst du, lieber Freund, nicht in Lakedämon am meisten geschätzt werden und, wenn er will, das meiste Geld erwerben, oder in einem andern hellenischen Staate, der wohleingerichtet ist, sondern in Sikelien und Inykos? Können wir das glauben, Hippias? Wir müssen's wol, wenn du's verlangst.

Hipp. In Lakedämon ist's ja nicht üblich, lieber Sokrates, an den Gesetzen zu rütteln oder bei Erziehung der Söhne dem Herkommen zuwider zu verfahren.

Sokr. Wie sagst du? Bei den Lakedämoniern ist's nicht üblich, das Rechte zu thun, sondern Fehlgriffe zu begehen?

Hipp. Das möcht' ich nicht behaupten, lieber Sokrates.

Sokr. Würden sie nun nicht das Rechte thun, erzögen sie ihre Söhne besser, nicht aber schlechter?

Hipp. Allerdings. Aber das Gesetz gestattet ihnen bei der Erziehung nicht ausländische Weise. Denn sei überzeugt, hätte sich jemals irgend ein Anderer dort als Erzieher Geld erworben, dann erwarb auch ich mir mehr als irgend einer; wenigstens hören sie mich gern und ertheilen mir Lobsprüche. Aber, wie gesagt, das Gesetz gestattet es nicht.

Sokr. Behauptest du, Hippias, das Gesetz gereiche dem Staate zum Nachtheil oder zum Nutzen?

Hipp. Das Gesetz wird, mein' ich, zwar des Nutzens halber gegeben, doch bringt es bisweilen auch Nachtheil, wenn ein schlechtes gegeben wurde.

Sokr. Wie aber? Geben die Gesetzgeber nicht das Gesetz zu des Staates größtem Gedeihen, und ist sonst nicht eine gute Einrichtung des Staates unmöglich?

Hipp. Du hast recht.

Sokr. Wenn also Diejenigen, welche Gesetze zu geben versuchen, diesen Zweck verfehlen, erstreckt sich dieser Fehler

nicht auf das Gesetzmäßige und das Gesetz? Oder was meinst du?

Hipp. Genau genommen verhält es sich so, lieber Sokrates, doch pflegen die Menschen sich nicht so auszudrücken.

Sokr. Die der Sache Kundigen, lieber Hippias, oder Unkundigen?

Hipp. Die Mehrzahl.

Sokr. Ist aber diese des Wahren kundig, diese Mehrzahl?

Hipp. Gewiß nicht.

Sokr. Aber gewiß halten, der Wahrheit gemäß, die Kundigen wenigstens, das allen Menschen Ersprießlichere für gesetzmäßiger als das minder Ersprießliche. Oder räumst du das nicht ein?

Hipp. Ja, ich räum' es, wenigstens als der Wahrheit gemäß, ein.

Sokr. So ist's also und so verhält es sich, wie die Kundigen meinen?

Hipp. Allerdings.

Sokr. Für die Lakedämonier aber ist es, wie du behauptest,
285 ersprießlicher, die Erziehung nach deiner, einer ausländischen, Weise einzurichten als nach der einheimischen.

Hipp. Und meine Behauptung ist doch richtig.

Sokr. Auch daß das Ersprießlichere gesetzmäßiger ist, auch das behauptest du, lieber Hippias?

Hipp. So sagt' ich.

Sokr. Deiner Rede nach ist's also für die Söhne der Lakedämonier den Gesetzen gemäßer, von Hippias erzogen zu werden, von ihren Vätern aber gesetzwidriger, wenn du ihnen in der That mehr Nutzen schaffst.

Hipp. Den werd' ich gewiß ihnen schaffen, lieber Sokrates.

Sokr. Demnach handeln die Lakedämonier den Gesetzen zuwider, indem sie dir kein Geld zahlen und ihre Söhne dir nicht anvertrauen.

Hipp. Das räum' ich ein, denn du scheinst diese Behauptung zu meinen Gunsten aufzustellen und ich darf in nichts ihr widersprechen.

Sokr. So erfinden wir fürwahr, Freund, die Lakedämonier gesetzwidrig, und zwar in den wichtigsten Dingen, sie, die

für die gesetzmäßigsten gelten. Worin aber, um der Götter willen, lieber Hippias, ertheilen sie dir Lobsprüche und hören dich gern? Offenbar doch darin, was du am besten verstehst, was die Sterne betrifft, und was am Himmel sich zuträgt?

Hipp. Nicht im geringsten, das mögen sie nicht einmal anhören.

Sokr. Aber etwas über Geometrie hören sie gern?

Hipp. Keineswegs, da Viele von ihnen, fast möcht' ich sagen, nicht einmal zählen können.

Sokr. Dann sind sie auch weit entfernt, deine Vorträge über Vernunftschlüsse anhören zu wollen.

Hipp. Das sind sie, beim Zeus!

Sokr. Aber gewiß Dasjenige, was vor allen Menschen du am genauesten auseinanderzusetzen vermagst, über das Wesen der Buchstaben und Sylben, der Rhythmen und des Einklangs?

Hipp. Was sprichst du da von Buchstaben und Einklang, guter Freund?

Sokr. Aber was ist es denn, worüber sie gern dich hören und dir Beifall zollen? Sag' es mir selbst, da ich's nicht ausfindig mache.

Hipp. Von den Stammbäumen der Heroen sowol, als Menschen und den Niederlassungen, wie die Städte vor Alters gegründet wurden, mit Einem Worte, von der gesammten Kunde alter Zeit hören sie am liebsten, lieber Sokrates, sodaß ich ihretwegen alle dergleichen Dinge auswendig gelernt und eingeübt haben muß.

Sokr. Wenigstens ist, beim Zeus! dir Glück zu wünschen, Hippias, daß die Lakedämonier es nicht gern hören, wenn ihnen Jemand unsere Archonten von Solon an aufzählt[8]), sonst machte dir das Auswendiglernen wol Noth.

Hipp. Weshalb, lieber Sokrates? Ich will funfzig Namen, wenn ich sie einmal hörte, behalten.

Sokr. Sehr wahr: Ich bedachte nicht, daß du im Besitz der Gedächtnißkunst bist, sodaß ich begreife, daß ganz natürlich die Lakedämonier dich, der Vieles weiß, gern hören 286
und sich deiner bedienen, wie die Kinder der Kindermuhmen, ihnen ergötzlich etwas vorzufabeln.

Hipp. Und beim Zeus! lieber Sokrates, auch von den lobenswerthen Dingen, mit denen der Jüngling sich zu beschäftigen habe, sprach ich dort neulich mit Beifall. Ich habe darüber nämlich einen sehr schön abgefaßten Vortrag, so im Übrigen wohl verfaßt, als hinsichtlich des Ausdrucks. Die Einkleidung und der Eingang meines Vortrags ist etwa folgender. Nach der Einnahme Troias, heißt es in der Rede, habe Neoptolemos den Nestor gefragt, was es für schöne Beschäftigungen gebe, durch deren Betreibung einer als Jüngling in den besten Ruf sich zu setzen vermöge? Nun ergreift Nestor das Wort und gibt ihm eine Menge sehr schöner Gewohnheiten an die Hand. Mit diesem Vortrage zeigte ich mich dort und will ihn übermorgen hier im Lehrsaale des Pheidostratos halten, nebst vielem andern Hörenswerthen, denn Eudikos [9]), des Apemantos Sohn, bat mich darum. Daß nur aber auch du dich einfindest und Andere mitbringst, die das Vorgetragene zu beurtheilen im Stande sind.

Sokr. Das soll, so Gott will, geschehen, lieber Hippias. Jetzt aber gib mir darüber einen kurzen Bescheid, denn zu gelegener Zeit hast du mich darauf gebracht. Unlängst nämlich, mein Bester, setzte mich Jemand in Verlegenheit, da ich bei einer Unterredung Einiges als häßlich tadelte, Anderes als schön erhob, indem er ohngefähr in dieser Weise und sehr übermüthig mich fragte: Woher weißt du denn, sagte er, Sokrates, was schön und häßlich sei? Denn sag' an, kannst du mir wol sagen, worin besteht das Schöne? Und ich befand mich bei meiner Beschränktheit in Verlegenheit und wußte ihm nicht geziemend zu antworten. Indem ich also aus der Gesellschaft mich entfernte, grollte ich mir selber und machte mir Vorwürfe und gelobte mir, sobald ich das erste mal auf einen von euch Weisen träfe und das Gehörte begriffen und eingeübt hätte, den, der die Frage an mich that, wieder aufzusuchen und der Rede Kampf zu erneuern. Du kommst mir also, wie gesagt, jetzt sehr gelegen; belehre mich ausreichend, worin das Schöne selbst bestehe, und versuche es, mir auf meine Fragen den möglichst genauen Bescheid zu ertheilen, damit ich nicht, zum zweiten male zum Schweigen gebracht, von neuem mich lächerlich mache. Denn offenbar bist du darüber im Klaren und bei

den vielen Kenntnissen, die du besitzest, möchte das wol nur eine Kleinigkeit sein.

Hipp. Gewiß, beim Zeus! eine Kleinigkeit, lieber Sokrates, etwas, möcht' ich sagen, keiner Beachtung Werthes.

Sokr. Demnach werd' ich's leicht erlernen, und Niemand wird hinfort mich zum Schweigen bringen.

Hipp. Gewiß Niemand: sonst wäre mein Treiben nicht viel 287
werth und zeugte von Unwissenheit.

Sokr. Bei der Here! das hör' ich gern, lieber Hippias, wenn wir den Mann bewältigen. Aber ich störe dich doch nicht, wenn ich, indem ich es ihm nachmache, die Behauptungen in deinen Antworten bestreite, damit du mich so recht einübest? Denn ich verstehe mich so ziemlich auf Einwendungen. Verschlägt es dir also nichts, so will ich widersprechen, damit ich es um so sicherer begreife.

Hipp. Widersprich nur; denn, wie ich eben sagte, die Frage ist nicht von Bedeutung; auf weit schwierigere als diese könnt' ich dich Bescheid zu geben lehren, sodaß kein Mensch dich zum Schweigen zu bringen vermöchte.

Sokr. Ei, wie gern hör' ich das! Aber wohlan, da auch du mich dazu auffoderst, will ich dir, indem ich mich möglichst an seine Stelle versetze, Fragen vorzulegen versuchen. Denn gewiß, ließest du ihn den Vortrag, dessen du gedenkst, über die schönen Beschäftigungen mit anhören, würde er, nachdem er ihn gehört und du deine Rede beendigt, über nichts eher dich befragen, als über das Schöne, denn das ist seine Art. Eleïscher Fremdling, würd' er sprechen, sind nicht die Gerechten vermöge der Gerechtigkeit gerecht? Antworte mir nur, Hippias, als wenn Jener fragte.

Hipp. Vermöge der Gerechtigkeit, werd' ich antworten.

Sokr. Also gibt es so etwas, wie Gerechtigkeit?

Hipp. Allerdings.

Sokr. Sind nicht auch die Weisen vermöge der Weisheit weise, und vermöge des Guten alles Gute gut?

Hipp. Wie sollten sie nicht.

Sokr. Vermöge etwas, was ist; gewiß doch nicht, was nicht ist.

Hipp. Allerdings, was ist.

Sokr. Ist also nicht auch alles Schöne vermöge des Schönen schön?

Hipp. Ja, vermöge des Schönen.

Sokr. Eines, was ist.

Hipp. So ist's. Wie sollt' es denn anders sein.

Sokr. Sage mir also, lieber Fremdling, wird er sprechen, worin besteht denn dieses Schöne?

Hipp. Will denn sonach, lieber Sokrates, Derjenige, der so fragt, etwas Anderes wissen, als, was schön sei?

Sokr. Das mein' ich nicht, sondern was das Schöne sei, lieber Hippias.

Hipp. Und wie unterscheidet sich das Eine von dem Andern?

Sokr. Bemerktest du keinen Unterschied?

Hipp. Findet doch keiner statt.

Sokr. Freilich liegt es zu Tage, daß du das besser weißt. Dennoch, erwäge, mein Guter: Er fragt dich ja nicht, was schön, sondern was das Schöne sei.

Hipp. Ich verstehe, mein Guter, und will ihn bescheiden, was das Schöne sei, und werde nimmer zum Schweigen gebracht werden. Es ist nämlich, deß sei gewiß, lieber Sokrates, soll ich dir die Wahrheit sagen, eine schöne Jungfrau etwas Schönes.

Sokr. Weiß der Hund[10]), lieber Hippias, du gabst eine schöne und preiswürdige Antwort. Werd' ich jedoch, wenn ich diese Antwort ertheile, nicht etwas Anderes als die Frage, und diese richtig beantwortet haben und nicht etwa zum Schweigen gebracht werden?

288 Hipp. Wie könntest du denn, lieber Sokrates, zum Schweigen gebracht werden, in etwas, dem Alle beistimmen, und worin Alle, die es hören, dir bezeugen werden, du habest recht!

Sokr. Mag sein.

Hipp. Ja, allerdings[11]).

Sokr. Wohlan, Freund Hippias, ich will bei mir erwägen, was du sagst. Jener wird mir ungefähr folgende Frage vorlegen: Alles das, was du schön nennst, ist, wenn das Schöne selbst etwas ist, in Folge dessen schön? Ich aber werde

fürwahr erwidern, ist eine schöne Jungfrau etwas Schönes, so möcht' es wol in Folge dessen schön sein.

Hipp. Glaubst du nun, daß er es noch versuchen wird, dich zu überführen, daß das, was du sagst, nichts Schönes sei? Oder daß er sich nicht, sollt' er es versuchen, lächerlich machen werde?

Sokr. Daß er es versuchen wird, mein Verehrter, weiß ich gewiß: ob er aber durch diesen Versuch sich lächerlich machen werde, wird die Sache selbst zeigen. Was er sicherlich fragen wird, will ich dir sagen.

Hipp. So sag' es.

Sokr. Wie ergötzlich bist du, lieber Sokrates, wird er sprechen. Ist denn eine schöne Stute nichts Schönes, die sogar der Gott in jenem Orakelspruche rühmte [12])? Was werden wir sagen, Freund Hippias? Können wir umhin, zuzugeben, auch die Stute sei etwas Schönes, die schöne nämlich? Denn wie könnten wir es in Abrede zu stellen wagen, daß das Schöne schön sei?

Hipp. Du hast recht, lieber Sokrates, da hier der Gott gewiß sich richtig ausdrückte; denn es gibt bei uns sehr schöne Stuten.

Sokr. Wohl, spricht er sicherlich; wie weiter? Eine schöne Leier, ist sie nichts Schönes? Geben wir das zu, Hippias?

Hipp. Ja.

Sokr. Darauf wird Jener fragen, ich weiß es ziemlich gewiß, indem ich den Schluß von seiner Weise mache, wie, mein Bester, ist also ein schöner Topf nichts Schönes?

Hipp. Wer ist denn, lieber Sokrates, der Mensch? Wie ungebildet, indem er so gemeine Dinge bei einer so ernsten Sache zu erwähnen wagt.

Sokr. Das ist so seine Weise, lieber Hippias, nicht fein, sondern von gemeinem Schlage, auf nichts als die Wahrheit bedacht. Aber dennoch muß man dem Manne Rede stehen und ich erkläre mich zuvor: Ist der Topf von einem geschickten Töpfer verfertigt, glatt, wohl gerundet, gut gebrannt, wie es manche von den hübschen zweihenkeligen Töpfen gibt, die sehr schön sind; sollte seine Frage auf einen solchen Topf sich beziehen, so müsse man einräumen, er sei schön. Denn wie könnten wir behaupten, etwas Schönes sei nicht schön?

Hipp. Durchaus nicht, Sokrates.

Sokr. Sonach ist, wird er sprechen, auch ein schöner Topf etwas Schönes.

Hipp. Aber, lieber Sokrates, die Sache verhält sich, denk' ich, so: Auch das erwähnte Gefäß ist, gut gearbeitet, etwas Schönes, aber überhaupt kommt es, als etwas Schönes, nicht in Betracht, gegen ein Pferd, eine Jungfrau und alles übrige Schöne.

289 Sokr. Wohl; ich begreife, Freund Hippias, man muß demnach Demjenigen, der diese Frage stellt, entgegnen: Du weißt nicht, lieber Mann, daß es mit dem Ausspruche des Herakleitos [13]) seine Richtigkeit hat, wie demnach der Affen schönster, mit dem Geschlechte der Menschen verglichen, häßlich ist, so ist auch der Töpfe schönster, mit dem Geschlechte der Jungfrau verglichen, häßlich, wie Hippias, der Weise, sagt. Nicht so, Hippias?

Hipp. Gewiß, lieber Sokrates, du bescheidest ihn ganz richtig.

Sokr. Doch höre. Darauf wird er, weiß ich gewiß, sagen: Wie aber, Sokrates? Wollte Jemand das Geschlecht der Jungfrauen mit dem der Götter vergleichen, wird es damit nicht gehen wie bei Vergleichung der Töpfe mit den Jungfrauen? Wird nicht die schönste Jungfrau häßlich erscheinen? Oder wird sich nicht Herakleitos, den du anführst, ebenso äußern, daß der Menschen weisester gegen einen Gott als ein Affe erscheinen wird, sowol an Weisheit, wie an Schönheit und in jeder andern Hinsicht? Werden wir nicht einräumen, Hippias, daß die schönste Jungfrau gegen das Geschlecht der Götter häßlich sei?

Hipp. Wer könnte doch das in Abrede stellen, lieber Sokrates.

Sokr. Räumen wir aber das ein, dann wird er lachen und sprechen: Ha, Sokrates, erinnerst du dich nun, welche Frage an dich erging? Ja, werd' ich sagen, das Schöne selbst betreffend, worin es wol bestehe. Und du nennst, wird er sprechen, über das Schöne befragt, etwas, was, wie du selbst sagst, nicht minder häßlich als schön ist? Freilich, werd' ich sprechen; oder was räthst du mir zu sagen, Freund?

Hipp. Eben das, denn gewiß mit Recht kann er behaupten, daß gegen die Götter wenigstens das Geschlecht der Menschen nicht schön sei.

Sokr. Hätt' ich dich aber, wird er sprechen, anfangs gefragt, wer schön und häßlich sei, wäre dann deine Antwort nicht die richtige gewesen, hättest du wie jetzt diese Frage beantwortet? Außerdem aber scheint dir noch das Schöne selbst, wodurch, wenn diese Eigenschaft hinzutritt, alles Andere gehoben wird und als schön erscheint, dies scheint dir eine Jungfrau zu sein, eine Stute oder Leier.

Hipp. Aber gewiß, lieber Sokrates, wenn er nur danach fragt, ist's am allerleichtesten, ihm Bescheid zu geben, worin das Schöne bestehe, wodurch alles Andere gehoben wird und, tritt es hinzu, als schön erscheint. Der Mensch ist wahrlich sehr einfältig und versteht sich nicht auf schöne Dinge; denn gibst du ihm zur Antwort: das Schöne, wonach er fragt, sei nichts Anderes als das Gold, so wird er in Verlegenheit gerathen und es nicht dir zu widerlegen versuchen. Denn wir wissen ja wol Alle, daß, wo das hinzutritt, etwas, wenn es vorher auch ein häßliches Aussehen hatte, durch das Gold gehoben, ein schönes bekommen wird.

Sokr. Du kennst den Mann nicht, lieber Hippias, wie hartnäckig und gar nicht leicht abzufinden er ist.

Hipp. Was soll das, lieber Sokrates? Muß er sich doch
nothwendig durch das richtig Ausgedrückte abfinden lassen, oder, 290
thut er es nicht, sich lächerlich machen.

Sokr. Mit dieser Antwort aber, mein Bester, wird er nicht blos sich nicht abfinden lassen, sondern auch mich über die Maßen höhnen und sprechen: Du eingebildeter Thor, hältst du den Pheidias für einen schlechten Künstler? Und ich werde, denk' ich, erwidern: Im geringsten nicht.

Hipp. Und mit Recht, lieber Sokrates.

Sokr. Gewiß mit Recht. Demnach wird sicherlich Jener, wenn ich einräume, Pheidias sei ein wackerer Künstler, sprechen: Und du glaubst wirklich, daß Pheidias das Schöne, was du so nennst, nicht kannte? Wie denn so? werd' ich sprechen. Weil er, wird er erwidern, die Augen der Athene nicht von Gold machte, noch das übrige Gesicht, noch die Füße oder

Hände, da ja doch das von Gold am schönsten sich ausgenommen haben würde, sondern von Elfenbein [14]). Offenbar beging er diesen Fehler aus Unkunde, weil er nicht wußte, daß es das Gold ist, welches, wenn es dazu kommt, Alles schön macht. Wenn er demnach so redet, was möchten wir ihm erwidern, lieber Hippias?

Hipp. Das ist nicht schwer; wir werden sagen, er habe recht gethan. Denn auch das Elfenbeinerne ist, denk' ich, schön.

Sokr. Weshalb bildete er demnach, wird er sprechen, nicht auch die Augäpfel von Elfenbein, sondern von Stein, indem er einen Stein von der größtmöglichsten Ähnlichkeit mit dem Elfenbein ausfindig machte? Ist etwa auch ein schöner Stein etwas Schönes? Wollen wir das behaupten, Hippias?

Hipp. Gewiß werden wir es, wenigstens sobald er passend ist.

Sokr. Etwas Häßliches aber, wenn er nicht passend ist? Stimm' ich dem bei oder nicht?

Hipp. Stimme bei, sobald er nicht paßt.

Sokr. Wie denn aber? Läßt denn, wird er sprechen, nicht auch, du weiser Mann, das Gold und das Elfenbein, ist's passend angebracht, etwas als schön erscheinen, wo nicht, als häßlich? Wollen wir das leugnen, oder ihm zugeben, daß er recht habe?

Hipp. Das wenigstens wollen wir zugeben, was zu Jeglichem paßt, macht Jegliches schön.

Sokr. Paßt nun, wird er sprechen, zu dem Topfe, von dem wir eben sprachen, dem schönen, wenn ihn Jemand mit einem schönen Hülsengerichte an das Feuer stellt, besser eine goldene Rührkelle oder eine von Feigenholz?

Hipp. Hilf Himmel, was führst du mir da für einen Menschen vor, lieber Sokrates? Willst du mir nicht sagen, wer es ist?

Sokr. Du würdest ihn doch nicht kennen, wollt' ich dir auch seinen Namen nennen.

Hipp. Aber auch jetzt erkenn' ich, daß es ein unwissender Mensch ist.

Sokr. Ein sehr eigensinniger, lieber Hippias. Dennoch,

was wollen wir antworten? Welche von beiden Rührkellen nennen wir passender zum Hülsengerichte und zum Topfe? Offenbar doch die von Feigenholz; denn sie verleiht dem Hülsengerichte einen bessern Duft, und zugleich, Freund, möchte sie nicht, indem sie uns den Topf zerstößt, das Hülsengericht verschütten, das Feuer auslöschen und die erwarteten Gäste eines höchst vortrefflichen Gerichtes berauben. Jene goldene aber möchte wol all den Schaden anrichten, sodaß mich bedünkt, die von Feigenholz sei passender zu nennen, als die goldene; du müßtest 291
denn anderer Meinung sein.

Hipp. Ist sie doch passender, lieber Sokrates. Aber wahrlich, ich wenigstens würde mich mit einem Menschen, der solche Fragen stellt, nicht einlassen.

Sokr. Ganz recht, lieber Freund; denn für dich paßte es sich nicht, mit solchen Ausdrücken dich behelligen zu lassen, da du so schön angethan, so schön beschuht bist und bei allen Griechen im Rufe der Weisheit stehst. Für mich aber hat es keinen Anstoß, mit dem Menschen mich zu befassen; darum unterweise mich im voraus und antworte meinetwegen. Wenn endlich also, wird der Mensch sprechen, die feigenholzene passender ist als die goldene, muß sie nicht auch schöner sein, da du, Sokrates, eingeräumt hast, das Passende sei schöner als das Nichtpassende? Können wir, lieber Hippias, umhin, einzuräumen, die feigenholzene sei schöner als die goldne?

Hipp. Soll ich dir, lieber Sokrates, sagen, durch welche Erklärung des Schönen du dich von den vielen Einwendungen losmachen kannst?

Sokr. Ei, ja wol. Doch fürwahr nicht eher, als bis du mir sagtest, welche von den beiden Rührkellen, die ich eben erwähnte, ich in meiner Antwort für die passendere und schönere erklären soll.

Hipp. Antworte ihm, willst du, die aus Feigenholz verfertigte.

Sokr. So sage denn nun, was du eben sagen wolltest. Denn zufolge der Antwort, in welcher ich das Gold für das Schöne erklärte, wird sich, scheint es, das Gold durchaus nicht schöner herausstellen als das Feigenholz. In was setzest du nun jetzt wieder das Schöne?

Hipp. Das will ich dir sagen, denn du scheinst mir eine solche Erklärung des Schönen zu suchen, daß es nie und nirgend irgend Jemandem als häßlich erscheint.

Sokr. Allerdings wol, Hippias; jetzt wenigstens ist deine Vermuthung die richtige.

Hipp. Höre nun also. Denn ich sage dir, hat Jemand etwas dagegen einzuwenden, dann bin ich eingeständig, nicht das Geringste zu verstehen.

Sokr. So sag' es, um der Götter willen, unverzüglich.

Hipp. Ich sage demnach, daß es stets und allerwärts und für jeden Menschen das Schönste sei, reich, gesund, von den Hellenen geehrt, zu hohem Alter gelangt, nach schöner Bestattung der dahingeschiedenen Ältern, von seinen eigenen Nachkommen schön und prachtvoll begraben zu werden.

Sokr. Ei, ei, Freund Hippias, bewundernswerth wahrlich und großartig und deiner würdig ist deine Rede; und bei der Here! ich erkenn' es mit Dank, daß du wohlwollend mir beizustehen scheinst, so weit es in deinen Kräften steht. Den Mann aber fahen wir nicht; vielmehr wird er uns, deß sei gewiß, jetzt am meisten auslachen.

Hipp. Ein schlechtes Lachen, Sokrates; denn weiß er da-
292 gegen nichts einzuwenden und lacht, so lacht er über sich selbst und wird selbst von den Anwesenden ausgelacht werden.

Sokr. Vielleicht verhält es sich so; vielleicht wird er jedoch, wie mir ahnet, es wagen, dieser Antwort wegen nicht blos mich auszulachen.

Hipp. Was denn sonst?

Sokr. Hat er gerade einen Stock bei der Hand und es gelingt mir nicht, ihm zu entkommen, wird er ganz nachdrücklich mich zu züchtigen versuchen.

Hipp. Was? Übt der Mensch eine Art von Herrenrecht über dich? Und wird er, that er das, nicht vor Gericht geschleppt und zur Verantwortung gezogen werden? Oder gilt kein Recht in eurem Staate und gestattet er es, daß seine Bürger unbefugt einander schlagen?

Sokr. Das gestattet er im geringsten nicht.

Hipp. So wird der also büßen müssen, wenn er unbefugt dich schlägt.

Sokr. Nach meiner Meinung nicht, lieber Hippias, nein, wenigstens wenn ich ihm diese Antwort gäbe, sondern, glaub' ich meines Theils, mit allem Fug.

Hipp. Nun so stimm' auch ich bei, Sokrates, wenn du selbst es meinst.

Sokr. Soll ich dir sagen, weshalb ich selbst auf diese Antwort Schläge verdient zu haben glaube? Oder willst auch du mich ungehört schlagen und nicht meine Gründe hören?

Hipp. Das wäre arg, lieber Sokrates, hört' ich die nicht. Wie lauten sie denn aber?

Sokr. Ich will in derselben Weise sie dir sagen, wie bisher, indem ich seine Rolle übernehme, um nicht gegen dich der harten und unpassenden Ausdrücke mich zu bedienen, die er gegen mich brauchen wird. Sage mir, Sokrates, wird er, deß kannst du gewiß sein, sprechen, glaubst du wol die Schläge nicht verdient zu haben, da du, obschon du diesen hohen Ton anstimmtest, geschmacklos durchaus nichts zu der Frage Stimmendes vernehmen ließest? Wie denn so? werd' ich sprechen. Wie so? wird er sagen; vermagst du nicht dich zu besinnen, daß ich nach dem Schönen selbst dich fragte, welches Jedes, zu dem es hinzutritt, schön macht, so den Stein wie das Holz, den Menschen und den Gott, jede Handlung, sowie jede Unterweisung? Frage ich dich doch, Bursche, worin die Schönheit selbst besteht, und vermag es ebensowenig dir in das Ohr zu schreien, als wenn ein Stein, und zwar ein Mühlstein, neben mir säße, der der Ohren und des Hirns entbehrt. Würde es dir nicht unangenehm sein, lieber Hippias, wenn ich dadurch in Furcht gesetzt, spräche: Aber so erklärte fürwahr Hippias das Schöne; obschon ich an ihn die Frage so stellte, wie du an mich, was für Alles und stets schön sei? Was meinst du also? Wird es dir nicht unangenehm sein, wenn ich das sage?

Hipp. Doch weiß ich gewiß, lieber Sokrates, daß das, was ich angab, allein für schön gilt und so scheinen wird.

Sokr. Wird es auch das sein? wird er sprechen, denn das Schöne ist stets schön.

Hipp. Allerdings.

Sokr. War es denn das auch? wird er sagen.

Hipp. Es war es auch.

Sokr. Behauptet denn, wird er sprechen, der elische Fremde, auch für den Achilleus wär' es schön gewesen, später als seine Vorvordern bestattet zu werden, und für dessen Großvater Äakos, und für die andern, von den Göttern Stammenden und
293 für die Götter selbst?

Hipp. Was soll das? Zur ew'gen Ruhe mit ihm! Nicht einmal vom Frevel gegen die Götter sind diese Fragen frei, lieber Sokrates.

Sok. Ei wie? Ist es nicht sehr frevelhaft von der Frage, die einem Andern gilt, das zu behaupten?

Hipp. Vielleicht.

Sokr. Vielleicht bist also du, wird er sprechen, der Frevler, der du behauptest, es sei für Jeden und stets schön, von seinen Nachkommen bestattet zu werden und seine Ältern zu bestatten. Gehörte zu den Jeden nicht auch Herakles und Alle, die wir eben anführten?

Hipp. Aber nicht für die Götter, behauptete ich.

Sokr. Noch für die Heroen, wie es scheint.

Hipp. Nicht für die, die Göttersöhne waren.

Sokr. Aber für die, die es nicht waren?

Hipp. Allerdings.

Sokr. Nun ist es wieder, wie zu Tage liegt, nach deiner Behauptung, für den Tantalos und den Zethos und den Dardanos [15]) etwas Arges, Verruchtes und Schimpfliches, für den Pelops dagegen und Andere solcher Herkunft etwas Schönes.

Hipp. Mir wenigstens scheint es so.

Sokr. Dir scheint es also, wird er sprechen, was soeben deine Meinung war, in manchen Fällen und für Manche schimpflich, von seinen Nachkommen bestattet zu werden, nachdem man selbst seine Vorvordern bestattete. Und so stellt es natürlich noch minder als möglich sich heraus, daß dies für Alle schön war und ist. Sodaß auch diese Erklärung wenigstens dasselbe Schicksal hat wie die vorigen, auf die Jungfrau und den Topf bezüglichen und es auf eine noch lächerlichere Weise für die Einen etwas Schönes ist, für die Andern nicht. Und auch heute bist du, Freund Sokrates, wird er sprechen, noch nicht im Stande, über das Schöne, auf meine Frage, worin es besteht, Bescheid zu geben. Diese und ähnliche Vor-

würfe wird er mir mit Recht machen, wenn ich ihm solche Antworten gebe.

Meistens, lieber Hippias, unterhält er sich also mit mir in dieser Weise; bisweilen aber, als jammerte ihn meines Mangels an Kenntnissen und Bildung, legt er selbst mir die Frage vor, ob so etwas das Schöne mir zu sein scheine, oder irgend etwas, wonach er gerade fragt und was der Gegenstand der Unterredung ist.

Hipp. Wie meinst du das, lieber Sokrates?

Sokr. Das will ich dir sagen. Du wunderlicher Sokrates, spricht er, hör' auf, dergleichen Antworten und in dieser Weise zu geben. Sind sie doch zu einfältig und leicht zu widerlegen; erwäge vielmehr, ob du meinst, das Schöne sei etwas dem Ähnliches, dessen wir ja auch in der Antwort gedachten, als wir behaupteten, das Gold sei schön wo es passe, nicht aber wo nicht und so alles Übrige, bei denen das stattfinde. Erwäge denn nun dieses Passende und das Wesen eben dieses Passenden, ob das etwa das Schöne ist. Ich pflege nun dergleichen Fragen jedes mal zu bejahen, denn ich weiß nichts dagegen einzuwenden. Scheint dir denn nun das Passende schön zu sein?

Hipp. Gewiß durchaus, lieber Sokrates.

Sokr. Erwägen wir es, damit wir nicht etwa uns irgendwie täuschen.

Hipp. Erwogen muß es werden.

Sok. Bedenke nur, nennen wir passend Das, dessen Vorhandensein bei Jedem, wo es sich findet, bewirkt, daß es schön 294
erscheine, oder schön sei, oder keines von Beiden?

Hipp. Meinem Bedünken nach, Beides.

Sokr. Etwa, was bewirkt, daß etwas schön erscheine, wie wenn einer passende Kleidung oder Beschuhung anlegt, er, ob er sonst eine lächerliche Figur spielt, schöner erscheint?

Hipp. Ja [16]).

Sokr. Wäre nun nicht, wenn das Passende etwas schöner erscheinen ließ, als es ist, dieses Passende eine Täuschung hinsichtlich des Schönen und nicht das, was wir suchen, lieber Hippias? Denn wir suchen doch wol das, vermöge dessen alles Schöne schön ist, gleichwie alles Große groß ist durch das Her-

vorragende. Denn dadurch ist es alles Große; erscheint es auch nicht so, ragt aber hervor, so muß es nothwendig groß sein. Was möchte in dieser Weise nun, sagen wir, das Schöne sein, vermöge dessen Alles schön ist, ob es so erscheine oder nicht? Das Passende dürfte es nicht sein; denn, deiner Äußerung zufolge, läßt es etwas schöner erscheinen als es ist, nicht aber so wie es ist, was aber bewirkt, daß etwas, wie ich eben sagte, schön sei, ob es so erscheine oder nicht, was das sei, müssen wir anzugeben versuchen, denn danach forschen wir, wenn wir nach dem Schönen forschen.

Hipp. Aber das Passende, lieber Sokrates, bewirkt, wo es sich findet, daß etwas sowol schön sei als scheine.

Sokr. Sonach ist es wirklich unmöglich, daß etwas, was schön ist, nicht schön zu sein scheine, da doch das vorhanden ist, was das Erscheinen bewirkt?

Hipp. So ist's.

Sokr. Wollen wir nun einräumen, lieber Hippias, daß alle wahrhaft schönen Satzungen und Bestrebungen für schön gehalten werden und Allen stets so erscheinen, oder daß man gerade im Gegentheil sie verkenne, und vor Allem zumeist über sie Zwiespalt und Kampf, sowol zwischen Einzelnen im bürgerlichen Leben, als öffentlich zwischen den Staaten stattfinde?

Hipp. Eher dieses, daß man sie verkenne.

Sokr. Wol nicht, wenn irgend damit auch das schön Erscheinen verbunden wäre; das wär' es aber wol, wenn das Passende schön wäre und bewirkte, daß etwas nicht blos schön sei, sondern auch erscheine; sodaß das Passende, ist es das, was bewirkt, daß etwas schön sei, das Schöne wol sein möchte, dem wir nachforschen, gewiß aber nicht das, was es so erscheinen läßt. Ist das Passende dagegen das, was es so erscheinen läßt, dann möchte es das Schöne, dem wir nachforschen, nicht sein; denn dieses bewirkt das Sein. Das Erscheinen und Sein aber, nicht blos des Schönen, sondern irgend eines Andern kann nicht wohl dasselbe bewirken. Wählen wir demnach, ob es uns bedünkt, das Passende sei das, was bewirkt, daß etwas schön erscheine oder sei.

Hipp. Daß es schön erscheine, bedünkt mich wenigstens, Sokrates.

Sokr. Hm, hm! So ist uns also, Freund Hippias, die Erkenntniß des Schönen, worin es wol besteht, ganz entschlüpft, da das Passende als etwas von dem Schönen Verschiedenes sich herausstellte.

Hipp. Ja, beim Zeus! lieber Sokrates, auf eine auch mir sehr seltsam erscheinende Weise.

Sokr. Aber wir wollen fürwahr, Lieber, es noch nicht fah- 295
ren lassen; denn noch heg' ich einige Hoffnung, es werde uns klar werden, worin irgend das Schöne bestehe.

Hipp. Gewiß vollkommen, denn es ist gar nicht schwierig. Ich bin demnach überzeugt, wollt' ich auf kurze Zeit in die Einsamkeit mich zurückziehen, es zu erwägen, würd' ich dir es mit der allergenauesten Genauigkeit angeben.

Sokr. Ha, laß diese Großsprecherei, lieber Hippias — du siehst, was es uns schon für Noth gemacht hat —, damit es nicht, uns zürnend, um so mehr uns entweiche. Doch ich bin im Irrthum; denn ich denke, du wirst es leicht finden, wenn du allein bist. Aber mach' es, um der Götter willen, in meiner Gegenwart ausfindig, oder, gefällt es dir, vereine dich wie jetzt mit mir zu dieser Untersuchung. Und finden wir es, vortrefflich! wo nicht, so muß ich, denk' ich, in mein Schicksal mich fügen, du aber gehst deines Wegs und machst es ohne Schwierigkeit ausfindig. Und finden wir es jetzt aus, dann sei ruhig, ich werde dich nicht mit Fragen belästigen, was denn das war, was du für dich ausfandest. Jetzt richte dein Augenmerk auf Folgendes, ob es als das Schöne dir erscheint. Es bestehe, sag' ich — habe aber auf mich mit gespannter Aufmerksamkeit Acht, damit ich nicht in das Blaue hinein schwatze —, das gelte also uns entschieden für schön, was brauchbar ist. Das sagt' ich aber, auf folgende Betrachtungen mich stützend. Schön sind, behaupten wir, nicht die Augen, die so beschaffen zu sein scheinen, daß sie nicht vermögend sind zu sehen, sondern die es vermögen und zum Sehen brauchbar sind. Nicht wahr?

Hipp. Ja.

Sokr. So nennen wir demnach auch den ganzen Körper schön, theils zum Laufen, theils zum Ringen; und desgleichen alle Thiere, schöne Pferde, Hähne, Wachteln, und alle Geräth-

schaften, und das Fuhrwerk, sowol zu Lande als die Fahrzeuge und Dreiruderer zur See, und alle Werkzeuge behufs der Musik und der übrigen Künste, auch die Einrichtungen und Gesetze, wenn du meinst, das Alles nennen wir ziemlich in derselben Weise schön; indem wir bei jedem derselben seine natürliche Beschaffenheit, seine Verfertigung und Stellung beachten, behaupten wir, das Brauchbare sei schön, inwiefern es brauchbar, wozu es brauchbar und wann es brauchbar sei, das in jeder dieser Beziehungen Unnütze aber häßlich. Nicht wahr, auch dir scheint es also, Freund Hippias?

Hipp. So ist's.

Sokr. Sagen wir demnach jetzt mit Recht, das Brauchbare sei vor allem Andern schön?

Hipp. Gewiß mit Recht, lieber Sokrates.

Sokr. Nicht wahr, das Jedes zu bewirken Vermögende ist zu dem, was es zu bewirken vermag, auch brauchbar, das Unvermögende aber unbrauchbar?

Hipp. Allerdings.

Sokr. Das Vermögen ist also etwas Schönes, das Unvermögen etwas Häßliches?

Hipp. In hohem Grade. Daß dem so sei, bezeugt uns,
296 lieber Sokrates, so das Übrige, als insbesondere auch die Leitung des Staates. Denn bei der Leitung des Staates und in seinem eigenen Vaterlande viel zu vermögen ist das Allerschönste, nichts zu vermögen das Allerschimpflichste.

Sokr. Wohl bemerkt. Ist demnach, um aller Götter willen, nicht auch die Weisheit das Allerschönste, lieber Hippias, die Unwissenheit aber das Allerhäßlichste?

Hipp. Welcher andern Meinung könntest du sein, mein Sokrates?

Sokr. Halt, gemach, lieber Freund; wie wir weitergehen, macht mich besorgt.

Hipp. Was hegst du wieder für Besorgnisse, lieber Sokrates, da es bis jetzt wenigstens mit deiner Erklärung trefflich vorwärtsging?

Sokr. Wol wünscht' ich es, doch beachte mit mir Folgendes. Würde wol Jemand etwas thun, was er weder verstände, noch überhaupt vermöchte?

Hipp. Keineswegs; denn wie thäte er das, was er nicht vermöchte?

Sokr. Wer nun einen Fehlgriff thut, und absichtlos etwas Schlechtes unternimmt und ausführt, würde der nicht, wenn er es nicht vermöchte, es nimmer ausführen?

Hipp. Ei, offenbar.

Sokr. Aber durch das Vermögen vermag es der Vermögende; denn doch gewiß nicht durch das Unvermögen.

Hipp. Fürwahr nicht.

Sokr. Alle aber, die etwas thun, vermögen das, was sie thun.

Hipp. Ja.

Sokr. Alle Menschen thun aber des Bösen weit mehr als des Guten, von Kindheit auf, und begehen absichtlos Fehlgriffe.

Hipp. So ist's.

Sokr. Wie nun? Dasjenige Vermögen, und das Brauchbare, was etwas Böses zu unternehmen brauchbar ist, wollen wir wol davon sagen, es sei etwas Schönes, oder sind wir weit entfernt davon?

Hipp. Sehr weit, wenigstens meinem Bedünken nach, lieber Sokrates.

Sokr. Demnach, lieber Hippias, besteht uns also natürlich das Schöne nicht in dem Vermögen und dem Brauchbaren.

Hipp. Doch, Sokrates, wenn es das Gute vermag und zu dergleichen brauchbar ist.

Sokr. Damit ist es also vorbei, daß das Vermögen und das Brauchbare an sich schön sei; sondern das war es demnach, Hippias, was unsere Seele sagen wollte: in dem zu etwas Gutem Brauchbaren und es zu thun Vermögenden, darin besteht das Schöne.

Hipp. Mir wenigstens scheint es so.

Sokr. Das ist aber vielmehr das Nützliche. Nicht wahr?

Hipp. Allerdings.

Sokr. So fürwahr sind schöne Gestalten, schöne Satzungen und die Weisheit und Alles, was wir jetzt anführten, als nützlich schön.

Hipp. Offenbar.

Sokr. So finden wir also natürlich das Nützliche schön, Hippias.

Hipp. Durchaus wol, lieber Sokrates.

Sokr. Das Nützliche ist aber, was etwas Gutes bewirkt.

297 Hipp. Das ist es.

Sokr. Aber das Bewirkende ist nichts Anderes als die Ursache; nicht wahr?

Hipp. So ist's.

Sokr. Demnach ist das Schöne die Ursache des Guten.

Hipp. Die ist es.

Sokr. Nun sind aber doch, lieber Hippias, die Ursache und Dasjenige, dessen Ursache die Ursache ist, verschieden; denn es kann doch nicht die Ursache Ursache der Ursache sein. Überzeuge dich so davon: erschien die Ursache nicht als das Bewirkende?

Hipp. Allerdings.

Sokr. Durch das Bewirkende aber wird nichts Anderes bewirkt als das Werdende, nicht aber das Bewirkende?

Hipp. Ja.

Sokr. Demnach sind das Werdende und das Bewirkende verschieden?

Hipp. Das sind sie.

Sokr. Demnach ist die Ursache nicht Ursache der Ursache, sondern des durch sie Werdenden.

Hipp. Allerdings.

Sokr. Wenn also das Schöne die Ursache des Guten ist, so möchte wol durch das Schöne das Gute werden. Und darum streben wir natürlich nach Einsicht und allem andern Schönen, weil ihr Werk und Erzeugniß etwas Erstrebenswerthes ist, das Gute, und nach dem, was sich uns ergibt, scheint das Schöne zum Guten in dem Verhältniß eines Vaters zu stehen.

Hipp. Allerdings wol; denn treffend ist, was du sagst, lieber Sokrates.

Sokr. Ist's denn auch treffend, wenn ich sage, daß weder der Vater der Sohn, noch der Sohn der Vater ist?

Hipp. Gewiß auch.

Sokr. Und weder ist die Ursache das Werdende, noch umgekehrt das Werdende die Ursache.

Hipp. Du hast recht.

Sokr. Dann, mein Bester, ist, beim Zeus! auch das Schöne

nicht gut, noch das Gute schön. Oder scheint dir das nach dem Gesagten möglich?

Hipp. Nein, beim Zeus! so erscheint es mir nicht.

Sokr. Gefällt es uns nun und möchten wir behaupten, das Schöne sei nicht gut, noch das Gute schön?

Hipp. Nein, beim Zeus! das gefällt mir nicht besonders.

Sokr. Beim Zeus! gewiß nicht, mir wenigstens gefällt es von Allem, was wir auf die Bahn gebracht haben, am wenigsten.

Hipp. Natürlich wol.

Sokr. Demnach scheint es uns mit der Erklärung, die uns eben als die schönste erschien, das Nützliche und Brauchbare und etwas Gutes zu bewirken Vermögende sei schön, sich nicht so zu verhalten, sondern sie scheint, wo möglich, noch lächerlicher als jene erstere, nach welcher wir in einer schönen Jungfrau das Schöne fanden, und was wir vorher sonst der Reihe nach vorbrachten.

Hipp. Natürlich.

Sokr. Und ich wenigstens, lieber Hippias, weiß nicht mehr, welchen Weg ich einschlagen soll, sondern bin in großer Verlegenheit; weißt du etwas anzugeben?

Hipp. Im Augenblick nicht, aber, wie ich eben sagte, ich bin überzeugt etwas zu finden, nachdem ich die Sache in Erwägung zog.

Sokr. Aber ich glaube meine Wißbegierde läßt mich nicht das von dir Hinausgeschobene erwarten. Glaube ich doch wirklich auch eben einen Ausweg gefunden zu haben. Denn be- 298
denke, wie und mit welchem Erfolg wir unsern Kampf bestehen würden, behaupteten wir, was uns Freude macht, nicht jede Annehmlichkeit, sondern nur die vermöge des Gehörs und Gesichts, das sei schön? Denn schöne Menschen wenigstens, lieber Hippias, sowie alle Verzierungen, Gemälde und Bildwerke ergötzen uns durch ihren Anblick, wenn sie schön sind. Und wohltönende Klänge, die gesammte Musik, Reden und erdichtete Erzählungen bewirken eben dasselbe; sodaß, wenn wir jenem vorlauten Menschen entgegneten: Das Schöne, du wackerer Kämpfer, besteht in dem vermöge des Gehörs und Gesichts Angenehmen; würden wir da wol, glaubst du, nicht seinem vorlauten Wesen ein Ziel setzen?

Hipp. Mir wenigstens, lieber Sokrates, scheint jetzt das Wesen des Schönen wol bestimmt zu sein.

Sokr. Wie demnach? Wollen wir behaupten, lieber Hippias, daß schöne Einrichtungen und Gesetze, als vermöge des Gehörs und Gesichtes angenehm, schön seien, oder daß sie einer andern Gattung angehören?

Hipp. Dieser Einwand, lieber Sokrates, könnte dem Menschen vielleicht entgehen.

Sokr. Beim Hunde! lieber Hippias, ihm nicht, vor dem ich mich am meisten scheuen würde zu faseln oder eine Erklärung zu geben, die nichts erklärt [17]).

Hipp. Gewiß scheint auch mir, da du es erwähntest, dieses auf die Gesetze Bezügliche (Schöne) ein verschiedenes.

Sokr. Gemach, lieber Hippias: denn wir möchten fast glauben, indem wir in dasselbe Gedränge über das Schöne gerathen sind, in dem wir soeben uns befanden, es bieten sich uns anderwärts manche Auswege dar.

Hipp. Wie behauptest du das, lieber Sokrates?

Sokr. Ich will dir sagen, was mir wenigstens vorschwebt, ob es etwa einigen Grund hat. Das auf Gesetze und Einrichtungen Bezügliche dürfte vielleicht nicht außer Verbindung mit der Empfindung stehen, die wir vermöge des Gehörs und des Gesichts haben; beharren wir vielmehr auf der gegebenen Erklärung, das durch diese Sinne Angenehme sei schön, ohne etwas von den Gesetzen in Erwähnung zu bringen. Sollt' uns aber entweder Derjenige, von dem ich spreche, oder sonst irgend Jemand fragen: Wie nun, Sokrates und Hippias, ihr schiedet von dem Angenehmen das in der von euch angegebenen Weise Angenehme als schön aus, behauptet aber, daß das der andern Sinne, des Essens, Trinkens, Liebesgenusses und alles andere der Art nicht schön sei? Oder behauptet ihr, daß es nicht einmal angenehm sei und daß überhaupt nicht einmal ein Genuß in dergleichen Dingen oder in etwas anderm als dem Sehen und Hören liege? Was werden wir sagen, Hippias?

Hipp. Gewiß werden wir sagen, lieber Sokrates, auch in den andern Dingen liege ein sehr großer Genuß.

Sokr. Warum nun, wird er sprechen, entzieht ihr ihnen, da es ebenso gut wie jene Genüsse sind, dieses Beiwort, und

sprecht ihnen ab, daß sie schön seien? Weil, werden wir sagen, 299
Niemand umhin könnte, uns auszulachen, wollten wir behaup=
ten, zu essen sei nichts Angenehmes, sondern etwas Schönes,
und etwas Angenehmes zu riechen nichts Angenehmes, sondern
etwas Schönes. Was aber irgend den Liebesgenuß betreffe,
da möchten wol Alle gegen uns die Waffen ergreifen, indem
er der angenehmste sei; will aber Jemand sich ihm hingeben,
so muß er es doch so thun, daß Niemand es sehe, indem nichts
einen unanständigern Anblick gewährt. Wenn wir so sprächen,
lieber Hippias, würd' er vielleicht etwa erwidern: Auch ich be=
greife, daß ihr längst euch scheutet, diese Genüsse für schön
zu erklären, weil sie den Menschen nicht so erscheinen; ich fragt'
euch aber nicht danach, was der Menge als schön erscheint,
sondern was es ist. Wir werden nun, denk' ich erwidern, was
wir annahmen: wenigstens denjenigen Theil des Angenehmen
erklären wir für schön, der uns vermittels des Gesichts und
Gehörs zu Theil wird. Erscheint dir diese Erklärung brauch= 300
bar, Hippias, oder wollen wir noch etwas anderes erwidern?

Hipp. Nothwendig müssen wir, lieber Sokrates, nach dem Gesagten uns so und nicht anders ausdrücken.

Sokr. Ihr drückt fürwahr euch gut aus, wird er sprechen. Wenn nun das vermittelst des Gesichts und Gehörs Angenehme schön ist, ist es nicht offenbar, daß von dem Angenehmen dasjenige, was es nicht so ist, nicht schön sei? Räumen wir das ein?

Hipp. Ja.

Sokr. Ist nun das vermittelst des Gesichts Angenehme, wird er sprechen, vermittelst des Gesichts und Gehörs angenehm, und das vermittelst des Gehörs Angenehme, vermittelst des Gehörs und Gesichts angenehm? Keineswegs, werden wir sprechen, möchte wol was es vermittelst Eines von Beiden ist, vermittelst Beider es sein, denn so scheinst du es zu meinen; sondern wir behaupteten, daß jedes von den beiden uns Angenehme an und für sich schön sei, und beide. Wollen wir nicht diese Antwort geben?

Hipp. Sonach allerdings.

Sokr. Unterscheidet sich nun wol, wird er sprechen, irgend ein Angenehmes von irgend einem andern Angenehmen dadurch, daß es angenehm ist? Ich frage nicht, ob ein Genuß größer

oder geringer, ob er es mehr oder minder sei, sondern, ob er sich von andern Genüssen gerade dadurch unterscheide, daß der eine ein Genuß ist, der andere nicht. Der Meinung sind wir wenigstens nicht.

Hipp. Freilich nicht.

Sokr. Aus einem andern Grunde also, wird er fortfahren, als weil es Genüsse sind, zieht ihr diese Genüsse andern Genüssen vor, indem ihr an beiden etwas bemerkt, wodurch sie von den übrigen sich unterscheiden und in dessen Berücksichtigung ihr sie für schön erklärt. Denn keineswegs ist der Genuß vermittelst des Gesichts schon darum schön, weil wir vermittelst des Gesichts ihn haben. Denn läge bei ihm darin der Grund, daß er schön ist, dann wäre der andere, vermittelst des Gehörs, nimmer schön, der ist ja wenigstens kein Genuß vermittelst des Gesichts. Du hast recht, werden wir sagen.

Hipp. So werden wir.

300 Sokr. Desgleichen ist auch der Genuß vermittelst des Gehörs nicht deshalb schön, weil wir vermittelst des Gehörs ihn haben; denn dann wäre wieder nimmer der vermittelst des Gesichts schön, denn der ist wenigstens kein Genuß vermittelst des Gehörs. Werden wir, Hippias, dem Manne, indem er so spricht, recht geben?

Hipp. So ist's.

Sokr. Aber gewiß sind doch, wie ihr behauptet, beide schön. Das behaupten wir doch?

Hipp. Wir behaupten es.

Sokr. Demnach haben sie etwas Übereinstimmendes, was bewirkt, daß sie schön sind, eben das Gemeinsame, was gemeinschaftlich in beiden und in jedem insbesondere liegt. Denn auf keine andere Weise wären wol beide schön und jeder von beiden. Antworte mir, als hättest du Jenen vor dir.

Hipp. Ich antworte, auch mir scheint es sich so zu verhalten.

Sokr. Sind demnach diese Genüsse beide so oder so beschaffen, jeder von beiden aber nicht, dann könnten sie wol, wenigstens vermittelst dieser Beschaffenheit, nicht schön sein.

Hipp. Wie wäre das wol möglich, lieber Sokrates, daß keiner von beiden irgendwie beschaffen wäre, und daß wir dennoch

diese Beschaffenheit, die sich an keinem von beiden findet, an beiden sich finde?

Sokr. Es scheint dir nicht möglich?

Hipp. Ich müßte sonst sehr unbekannt sein mit dem Wesen dieser Dinge und mit der Ausdrucksweise bei unserer gegenwärtigen Untersuchung.

Sokr. Du scherzest, Hippias; oder vielmehr bild' ich vielleicht mir ein, zu sehen, daß etwas so sich verhalte, wie du es für unmöglich erklärst, und sehe nichts.

Hipp. Du bildest es dir nicht ein, Sokrates, sondern versiehst dich ganz absichtlich.

Sokr. Dennoch schwebt mir vieles der Art vor der Seele, aber ich mistraue ihm, weil es bei dir nicht der Fall ist, einem Manne, dem unter den Jetztlebenden seine Weisheit das meiste Geld einbrachte, mir dagegen nie jemals das Geringste. Und ich besorge, lieber Freund, du treibst deinen Scherz mit mir und willst mich absichtlich täuschen; so vieles stellt sich mir und so lebhaft dar.

Hipp. Besser als Jemand, lieber Sokrates, wirst du dahinter kommen, ob ich scherze oder nicht, wenn du es versuchst, dieses dir Vorschwebende auszusprechen, denn es wird sich zeigen, daß es damit nichts ist. Denn du möchtest nimmer eine Beschaffenheit ausfinden, die weder ich besitze, noch du, wol aber wir Beide.

Sokr. Wie sagst du, Hippias? Doch hast du vielleicht wol recht, nur versteh' ich dich nicht. Aber vernimm von mir deutlicher, was ich sagen will. Mir nämlich ist klar, was mir weder widerfährt, noch ich bin, noch auch du bist, das könne möglicherweise uns Beiden widerfahren; anderes dagegen, was uns Beiden widerfährt, weder dem Einen noch dem Andern.

Hipp. Wundersam erscheint dein Bescheid, lieber Sokrates, noch in höherm Grade, als der kurz zuvor gegebene. Erwäge nur, sind wir Beide gerecht, wäre es nicht auch Jeder von uns Beiden, oder ist Jeder von uns Beiden ungerecht, 301 wären wir nicht auch umgekehrt es Beide, oder wenn gesund, nicht auch Jeder von uns? Oder litte Jeder von uns Beiden an einer Krankheit oder Wunde, einem Stoße oder irgend sonst

etwas, litten wir nicht auch Beide daran? Wären wir ferner also Beide von Gold, Silber oder Elfenbein, oder, willst du lieber, edel oder weise, oder geehrt, oder alt oder jung, oder irgend was du sonst willst von dem, was der Mensch sein kann, träte dann nicht eine entschiedene Nothwendigkeit ein, daß auch Jeder von uns Beiden das sei?

Sokr. Gewiß, durchaus.

Hipp. Nein in der That, lieber Sokrates, die Gesammtheit der Dinge beachtest du so wenig, wie Diejenigen, mit denen du dich zu unterhalten pflegst, sondern ihr führt eure Untersuchung, indem ihr das Schöne und jeden Gegenstand besonders vornehmt und in euren Nachforschungen zerstückelt; darum entgehen euch so wichtige und von Natur ihrem Wesen nach untrennbare Gegenstände. Auch jetzt ist dir so Wichtiges entgangen, daß du glaubst, es gebe einen Zustand oder ein Sein, das zugleich bei Beiden stattfindet, bei Jedem von Beiden aber nicht, oder umgekehrt bei Jedem von Beiden, nicht aber bei Beiden. So unfähig zum Forschen, Nachdenken und Überlegen, so beschränkt seid ihr [18]).

Sokr. So treiben wir's nun, lieber Hippias, nicht, sagen die Menschen bei solchen Gelegenheiten im Sprichwort, wie man will, sondern wie man kann. Du aber schaffst uns durch deine jedesmaligen Zurechtweisungen Nutzen; denn auch jetzt will ich dir noch einen auffallendern Beleg geben, wie beschränkten Sinnes wir waren, bevor wir diese Zurechtweisung von dir erhielten, indem ich sage, wie wir darüber dachten; oder soll ich's nicht sagen?

Hipp. Zwar wirst du mir sagen, was ich schon weiß, lieber Sokrates, denn ich kenne alle mit solchen Untersuchungen sich Befassende, welches Sinnes sie sind; dennoch sag' es, wenn es dir irgend Freude macht.

Sokr. Gewiß, die macht es mir. Wir, mein Bester, waren nämlich, bevor du das sagtest, so einfältig, hinsichtlich deiner und meiner die Meinung zu hegen, Jeder von uns Beiden sei Einer, Dasjenige aber, was Jeder von uns Beiden sei, seien wir doch wol nicht Beide; denn wir sind nicht Einer, sondern Zwei. So beschränkten Sinnes waren wir. Jetzt aber wurden wir von dir bereits eines Bessern belehrt, daß, wenn

wir Beide Zwei sind, auch Jeder von uns Beiden Zwei sein müsse, ist aber Jeder von uns Beiden Einer, wir Beide nothwendig auch Einer sind; denn bei untrennbarer Erforschung des Seienden kann es, nach Hippias, nicht anders sein, sondern was Beide sind, muß Jeder von Beiden, und was Jeder von Beiden ist, das müssen Beide sein. Jetzt hast du fürwahr durch deine Gründe mich zur Ruhe gebracht. Zuvor jedoch komm, lieber Hippias, meinem Gedächtnisse zu Hülfe. Sind wir Einer, ich und du, oder bist du Zwei und ich Zwei?

Hipp. Was sagst du, Sokrates?

Sokr. Eben was ich sage; ich scheue mich nämlich vor dir, es deutlich auszusprechen, da du mir zürnst, wenn du recht zu haben glaubst. Deß ungeachtet, sage mir noch, ist 302
nicht Jeder von uns Beiden Einer und liegt es nicht in seiner Beschaffenheit, Einer zu sein?

Hipp. Allerdings.

Sokr. Ist er nun Einer, so möchte auch Jeder von uns Beiden ein Ungerades sein. Oder gilt dir die Eins nicht für Ungerade?

Hipp. Wohl.

Sokr. Bilden wir denn nun auch Beide ein Ungerades indem unserer Zwei sind?

Hipp. Das kann wol nicht sein, lieber Sokrates.

Sokr. Sondern Beide ein Gerades. Nicht wahr?

Hipp. Allerdings.

Sokr. Bildet nun, weil wir Beide ein Gerades bilden, darum auch Jeder von uns Beiden ein Gerades?

Hipp. Gewiß nicht.

Sokr. Demnach ist es nicht, wie du doch eben sagtest, durchaus nothwendig, daß, was wir Beide sind, Jeder von uns Beiden, und was Jeder von uns Beiden ist, wir Beide seien.

Hipp. Zwar in solchen Fällen nicht, aber doch in solchen, wie ich vorher sie anführte.

Sokr. Das genügt, Freund Hippias; denn auch damit müssen wir uns begnügen, indem es offenbar ist, daß bei dem Einen es sich so, bei dem Andern nicht so verhalte. Auch ich sagte nämlich, wenn du dich entsinnst, wie wir auf diese Behauptung kamen, daß der Genuß vermittelst des Gesichts und

Gehörs nicht durch das schön sei, was eine Beschaffenheit jedes von beiden, nicht aber beider, oder beider, nicht aber jedes von beiden sei, sondern durch das, wodurch es sowol beide, als jeder von beiden sei, weil du einräumtest, sowol beide Genüsse seien schön, als jeder von beiden. Deshalb glaubt' ich fürwahr, sie müßten, wenn sie beide schön seien, vermöge der beiden zustehenden Beschaffenheit es sein, nicht aber vermöge der dem einen von beiden mangelnden; und des Glaubens bin ich noch. Aber sage mir, wie von vorn herein, wenn der Genuß vermittelst des Gesichts und der vermittelst des Gehörs beide schön sind wie jeder von beiden, ist das, was sie schön macht, nicht eine beiden wie jedem von beiden zustehende Beschaffenheit?

Hipp. Allerdings.

Sokr. Sind sie nun wol deshalb schön, weil beide und jedes von beiden Genüsse sind? Oder wären deshalb nicht auch die übrigen Genüsse insgesammt nicht minder schön? Denn, wenn du dich entsinnst, stellten diese sich uns ebenso gut als Genüsse dar.

Hipp. Ich entsinne mich.

Sokr. Sondern deswegen wurde gesagt, sie seien schön, weil sie vermittelst des Gesichts und Gehörs uns zu Theil werden.

Hipp. Auch das wurde behauptet.

Sokr. Erwäge aber, ob ich mich richtig ausdrücke. Es wurde gesagt, wie ich mich erinnere, das Angenehme sei schön, nicht jegliches, sondern was vermittelst des Gesichts und Gehörs es ist.

Hipp. Richtig.

Sokr. Nicht wahr, diese Beschaffenheit steht beiden zu, nicht aber jedem von beiden? Denn es ist es wol nicht, wie wir in dem Vorigen uns ausdrückten, jedes von beiden durch beides, sondern beide durch beides, jedes von beiden aber nicht. Ist's so?

Hipp. So ist's.

Sokr. Nicht also durch das ist jedes von beiden schön, was nicht mit jedem von beiden verknüpft ist: denn nicht beides ist es mit jedem von beiden; sodaß wir, unserer Voraussetzung nach,

beide zusammengenommen schön nennen können, jedes von beiden aber nicht. Oder wie sagen wir? Nicht nothwendig so?

Hipp. Offenbar. 303

Sokr. Behaupten wir nun, beide seien schön, jedes von beiden aber nicht?

Hipp. Was hält uns denn ab?

Sokr. Das, Freund, scheint mir uns abzuhalten: Wir hatten doch Beschaffenheiten, die so jeglichem zukamen, daß sie wenn beiden, auch jedem von beiden, und wenn jedem von beiden, auch beiden zukommen; Alles, was du erwähntest. Nicht wahr?

Hipp. Ja.

Sokr. Nicht so dagegen das von mir Erwähnte, worunter gewiß auch die Ausdrücke: Beide und Jedes von Beiden gehörten. Ist's so?

Hipp. So ist's.

Sokr. Zu welchen von beiden scheint dir nun, lieber Hippias, das Schöne zu gehören? Zu denen, die du anführtest? Bin ich kräftig und du, sind wir es beide, und bin ich gerecht und du, sind wirs beide, und sind wirs beide, auch jeder von uns beiden; so auch, bin ich schön und du, sind wir es beide und sind wir es beide, auch jeder von uns beiden? Oder könnt' es hier auch sein, wie bei Zahlen, die beide zusammen gerade sind, jede von beiden aber entweder gerade oder ungerade und wie umgekehrt bei zwei Größen, die beide irrational, beide zusammen aber entweder rational oder irrational [19]) sind und bei tausend andern Dingen der Art, von denen ich behauptete, sie schweben mir vor? Zu welcher von beiden Classen rechnest du das Schöne? Oder bedünkt dir hierüber dasselbe wie mir? Denn mir wenigstens erscheint die Behauptung sehr unvernünftig, wir seien beide schön, jeder von uns beiden aber nicht, oder zwar jeder von uns beiden, doch wir beide nicht, oder irgend sonst etwas dergleichen. Entscheidest du dich für Dasselbe mit mir, oder für das Andere?

Hipp. Für Dasselbe, lieber Sokrates.

Sokr. Da thust du recht daran, lieber Hippias, damit wir so weiterer Nachforschung überhoben sind. Denn wenn das Schöne zu dieser Classe gehört, so kann nicht mehr das

vermöge des Gesichts und Gehörs Angenehme schön sein. Denn das vermöge des Gesichts und Gehörs Angenehme macht beide Genüsse schön, nicht aber jeden von beiden. Das war aber unmöglich, wie ich und gewiß auch du, lieber Hippias, einräumen.

Hipp. Freilich thun wir das.

Sokr. Demnach ist es unmöglich, daß das vermöge des Gesichts und Gehörs Angenehme schön sei, da es ja als schön angenommen auf etwas Unmögliches führt.

Hipp. So ist es.

Sokr. Sagt mir noch einmal, wird er sprechen, da ihr hier fehlgrifft, vom Anfang an, in was setzt ihr das mit beiden verbundene Schöne, weshalb ihr diesen vor andern den Vorzug gebt und sie schön nennt? Wir werden, denk' ich, lieber Hippias, nicht umhin können, zu sagen: Weil sie die unschädlichsten und besten unter den Genüssen sind, so beide wie jeder von beiden. Oder weißt du etwas anderes anzugeben, wodurch sie von den andern sich unterscheiden?

Hipp. Keineswegs; denn sie sind in der That die besten.

Sokr. Demnach, wird er sprechen, erklärt ihr fürwahr das Schöne für einen nützlichen Genuß. Natürlich, werd' ich sagen, und du?

Hipp. Auch ich.

Sokr. Ist nun nicht, wird er sprechen, das Nützliche dasjenige, was das Gute bewirkt, und erschien nicht eben das Bewirkende uns verschieden von dem Bewirkten und kömmt unsere
304 Rede nicht auf unsere frühere Rede zurück? Denn weder möchte das Gute schön, noch das Schöne gut sein, wenn Jedes von Beiden etwas von dem Andern Verschiedenes ist. Das, lieber Hippias, werden wir entschieden zugeben, wenn wir verständig sind; denn es gebührt sich nicht, Dem, der das Rechte sagt, das nicht einzuräumen.

Hipp. Aber, lieber Sokrates, wofür hältst du denn das Alles insgesammt? Wortklaubereien sind es, ein Zerstückeln des Gesagten, wie ich mich eben ausdrückte, in die kleinsten Theile. Das vielleicht ist schön und höchst schätzenswerth, im Stande zu sein, nachdem man einen Vortrag vor Gericht, vor dem Rathe oder einer andern Behörde, vor der man zu sprechen hat, zweckmäßig und schön zusammenstellte und seine Zu-

hörer überzeugte, nicht den geringsten, sondern den höchsten Preis davon zu tragen, die Erhaltung seiner selbst, seiner Habe und seiner Freunde. Danach also muß man streben und um diese Kleinigkeitskrämereien sich nicht kümmern, damit man nicht allzu unverständig erscheine, indem man, wie eben, mit Possen und leerem Geschwätz sich befaßt.

Sokr. O, lieber Hippias, du bist ein glücklicher Mann, indem du weißt, was dem Menschen zu treiben ziemt, und es, wie du sagst, in hinreichendem Maße betrieben hast. Über mir aber waltet, scheint es, ein unglückliches Geschick, indem ich stets mich herumtreibe und in Zweifel bin; eröffne ich aber meine Verlegenheit euch weisen Männern, werd' ich, nachdem ich sie euch eröffnete, mit verächtlichen Worten von euch zurückgewiesen. Denn ihr sagt, wie auch du jetzt, ich beschäftige mich mit thörichten, geringfügigen, unwürdigen Gegenständen. Rede ich dann, euch Gehör gebend, in eurer Weise, es sei das Beste, einen zweckmäßig und schön zusammengestellten Vortrag vor Gericht oder vor einer andern Versammlung zu halten, dann muß ich von einigen Andern unserer Stadt, sowie von diesem Menschen, der mich immer widerlegt, das Ärgste hören; denn kein Anderer ist mir so nahe verwandt und dazu wohnt er in Einem Hause mit mir. Komm' ich nun nach Hause in meine vier Pfähle und führe solche Reden, dann fragt er, ob ich mich, ohne zu erröthen, erdreisten könne, über schöne Bestrebungen zu sprechen, nachdem ich hinsichtlich des Schönen so handgreiflich überführt sei, daß ich von diesem selbst nicht einmal wisse, was es sei[20]). Wie kannst du aber wissen, ob Jemand einen schönen Vortrag hielt oder sonst etwas Schönes vollbrachte, wenn du das Schöne nicht kennst? Und glaubst du, in einem solchen Zustande sei für dich das Leben wünschenswerther als der Tod? In Wahrheit, es begegnete mir, wie gesagt, Vorwürfe und Schmähungen von euch zu hören und Vorwürfe von ihm. Vielleicht muß ich aber das Alles über mich ergehen lassen, denn nicht zu verwundern wär' es, wenn es zu meinem Vortheil gereichte. Ich wenigstens, lieber Hippias, glaube durch euern beiderseitigen Verkehr gewonnen zu haben; denn ich glaube den Sinn des Sprichwortes zu begreifen: Wer Schönes will, ertrage viel.

Anmerkungen.

1. Zur Einleitung.

1) Das dreizehnte Bruchstück bei Schleiermacher, Herakleitos der Dunkle, Museum der Alterthumswissenschaft von F. A. Wolf und Phil. Buttmann.

2) Auf Empedokles und dessen Lehre von der Anziehung des Verwandten und Gleichartigen in der Natur führt es hin, wenn Hippias im Protagoras (p. 337) den Satz ausspricht: „Das Ähnliche ist dem Ähnlichen von Natur gleichartig"; auch die zusammenhängenden Körper der Substanz (διανεχῆ σώματα τῆς οὐσίας), die Hippias in unserm Dialog gegen den spaltenden und splitternden Sokrates lobt (p. 301), dabei gedankenlos Physisches und Dialektisches vermengend, enthalten wol einen Anklang an Empedokles' zusammenhängende Elemente, wo nicht an das einige Sein der Eleaten.

3) Vorzugsweise wollte er Tugendlehrer sein, wie alle Sophisten, p. 284. Genauer als ein Anderer redete er über die Bedeutung der Buchstaben, Sylben, Rhythmen, Harmonien, p. 284. Vgl. Hipp. d. Kl., p. 368. Zu Sparta spielte er den Alterthümler und redete von Genealogien und Stammessagen, von Thaten der Heroen und von Städtegründungen; er kannte überall sein Publicum und bot Allen, was ihnen genehm war, aus seiner Fülle; p. 285.

4) Über Sterne und Himmelsphänomene (οὐράνια πάϑη) wußte er am schönsten zu reden, p. 285. Vgl. Hipp. d. Kl., p. 368. Protag. p. 315. Ebenso über Arithmetik und Geometrie, p. 285. Hipp. d. Kl., p. 366 — 367.

5) p. 285. Hipp. d. Kl., p. 368.

6) Hipp. d. Kl., p. 368. Vgl. Cic. de orat. III, 32. Er hatte sich selbst den Ring geschnitten, die Schuhe, das Ober- und Unterkleid gemacht, den kostbaren Gürtel geflochten. Auch machte er, wie an jener Stelle erwähnt wird, Dithyramben, Epen, Tragödien, Reden des vielfachsten Inhalts; er redete über Malerei und Bild-

hauerei, Philostr. de vita sophistarum, cap. 11. Andere Stellen s. bei Stallbaum, Platonis dial. sel. IV, sect. II, 147.

7) Natürlich können wir, bei dem Mangel eigenen schriftlichen Nachlasses des Hippias, seinen Stil nur aus den ihm von Platon in den beiden nach ihm genannten Gesprächen und im Protagoras in den Mund gelegten Reden urtheilen, in denen durchweg ein zierliches und elegantes, aber gekünsteltes und gemachtes, nach kunstvoller Periodik ängstlich ringendes Wesen hervortritt.

8) Wie Prodikos die Mythologie zu Gleichnissen sittlicher Wahrheiten benutzte, ist bekannt, auch des Protagoras ethische Behandlung der Prometheussage bei Platon ist wol aus dem Leben gegriffen; so ladet Hippias den Sokrates zu einer ethischen Diatribe über Nestor ein, den er dem jungen Neoptolemos nach der Eroberung von Troja allerlei weisen Rath ertheilen lassen wolle, nicht unähnlich, wie es scheint, unsern mittelalterlichen, ebenfalls Greisen in den Mund gelegten Ritterspiegeln, wie der Winsbecke, Freidanks Bescheidenheit, u. a. Im kleinern Hippias hat er Achilleus und Odysseus als Typen der Biederkeit und der Verschlagenheit abgehandelt.

9) Man denke nur an Goethe's Götter, Helden und Wieland, oder auch an die Art, mit welcher Platon in einer wahrscheinlich etwas spätern Zeit die sophistischen Klopffechter Euthydemos und Dionysodoros behandelt.

10) So preist der weise Solon bei Herodot (I, 30) den Athener Tellos als den glücklichsten der Sterblichen, weil er wackere Kinder hinterließ und nach ruhmvollem Tode in der Schlacht ehrenvoll begraben wurde; so stellt ein Skolion drei höchste Lebensgüter auf, Gesundheit, Schönheit, Reichthum, Gorg. p. 451.

11) Wenn anders, wie jetzt von den Meisten angenommen wird, Xenophon uns ein treues Bild des Sokrates aufgestellt hat; vgl. Memorab., III, 8, 4. IV, 6, 9. Zwischen dem Guten und Nützlichen fand erst Platon im Gorgias die rechte Unterscheidung wie den rechten Zusammenhang.

12) Phileb. p. 51. Dort wird scharf und klar das relativ Schöne oder Brauchbare (καλὸν πρός τι) von dem absolut (καθ' αὑτό) Schönen unterschieden, und dieses in die ungemischte, schmerzlose, göttliche Lust gesetzt, an welcher, außer dem Gesicht und Gehör, dort noch der Geruch, wenn auch in geringerm Grade, Theil nehmend genannt wird.

13) Kant, Kritik der Urtheilskraft, 17 fg.

14) Allerdings scheint auch Platon im Philebos (p. 64) das Wesen des Schönen wie der Tugend in Maß und Ebenmaß (συμμετρία) zu setzen, nur thut er dies nicht in der zählenden und rechnenden Weise der strengen Pythagoräer, sondern in dem ethischen Sinne, indem die Vernunft durch ihre regelnden Ideen das maßlose Streben der sinnlichen Natur an Maß und Gesetz bindet, was von dem Schönen in

gleicher Weise gilt wie von dem Guten. Jener pythagorisirenden, das Ethische auf Zahlengrößen zurückführenden Richtung, die später wieder von dem peripatetischen Musiker Aristoxenos dargestellt wurde, tritt Platon am gediegensten im Phädon entgegen, wo er den Sokrates gegen des Simmias Annahme, daß die Seele des Leibes Harmonie sei, reden läßt.

15) Wie Platon im Gorgias das Angenehme von dem Guten sondert, so scheidet er schon hier von dem blos Angenehmen (ἡδύ) das Schöne, p. 298, 299.

16) Als in gleichem Geiste ausgeführte Fortsetzung der platonischen Darstellungen über das Schöne kann die herrliche Schrift des Neuplatonikers Plotinos über das Schöne, Enn. I, 6, angesehen werden.

17) Platon selbst sagt im Philebos (p. 64), daß nach der dortigen Darstellung das Gute in dem Schönen aufzugehen scheine. Überhaupt nimmt Platon, wie schon Schleiermacher einmal bemerkt, das Schöne gern, wo es das Gute zu bestimmen gilt, als ergänzenden Begriff zu Hülfe, wie im größern Alkibiades (p. 115), im Gorgias (p. 474) und an vielen andern Orten.

18) Pl. L. u. Schr., 458 fg.

19) Wortschnitzelei und Begriffsspalterei und Kleinkrämerei wirft Hippias (p. 304) dem Sokrates vor; im kleinern Hippias muß sich Sokrates eben wieder sagen lassen, daß er sich an das Kleine anklammere, ohne sich an das Ganze zu halten (p. 369). Ähnliche Vorwürfe läßt Platon in allen frühern Dialogen dem Sokrates von Unwissenden oder Überweisen machen.

20) Pl. W., II, 3, 405 fg.

21) Üb. Pl. Schr., 225.

22) Gesch. der pl. Phil. 487. Die Ähnlichkeit unsers Gesprächs mit Menon, welche Hermann geltend macht, gestehe ich nicht finden zu können, und noch weniger kann ich in dem scheinbar unbefriedigenden Ergebnisse, das wir ja ebenso in allen frühern Dialogen wiederfinden, eine Erhebung über den rein sokratischen Standpunkt erblicken, die allerdings in der angedeuteten Scheidung des Schönen von dem Nützlichen nicht zu verkennen ist, aber doch nur noch als eine Ahnung, als ein vereinzelter, nicht weiter verfolgter Blick, wie wir ihnen in allen, auch in den frühesten Dialogen begegnen. Die Foderung des Platon, das Schöne zu begreifen, wie es selbst und an sich sei (p. 286), als den über dem Einzelnen stehenden Begriff, durch dessen Beiwohnen alles Einzelne erst schön werde (p. 289), ist ein merkwürdiger Keim der spätern Ideenlehre, setzt aber diese Ideenlehre noch keineswegs voraus, da die allgemeinen Begriffe des Sokrates ganz von selbst zu solcher Ausdrucksweise hinführen mußten; wäre Platon, als er diesen Dialog schrieb, auch nur erst auf dem Standpunkte gewesen, auf dem wir ihn im Menon finden, er würde die dort zuerst in ihm Gestalt gewinnende tiefere Ansicht von dem Wissen als Erinnerung des früher

schon Gewußten, die noch nicht einmal im Charmides und Protagoras anklingt, hier gewiß nicht unberührt gelassen haben.

23) Stallbaum, p. 147 fg.

2. Zur Übersetzung.

1) Der Übersetzer glaubte die Präposition in καταίρειν nicht unübersetzt lassen zu dürfen. Im eigentlichen Sinne deutet sie an, daß Hippias nicht zu Schiffe, sondern zu Lande diesmal nach Athen kam. Man steigt zur Küste hernieder, nach dem Innern des Landes herauf, das pflegten die Griechen durch die Präpositionen κατά und ἀνά auszudrücken. Aber gewiß liegt in dem Herabkommen zugleich ein feiner Spott. Seit lange ließ Hippias sich nicht so weit herab, nach Athen zu kommen, seit lange würdigte er die Athener nicht seines Besuchs.

2) Unter den sogenannten sieben Weisen werden von Verschiedenen Verschiedene, aber neben dem Solon einstimmig nur die hier erwähnten drei, Pittakos, Bias und Thales, genannt. Freilich stimmt das von Sokrates von diesen Männern Gesagte nicht so ganz mit der Wahrheit überein. Schon Dikäarchos, ein Schüler des Aristoteles, bemerkt richtig von ihnen, sie seien weder weise, noch nach Weisheit strebende, sondern verständige Männer und Gesetzgeber gewesen. Aber der eitle Hippias nimmt das nicht so genau.

3) Anaxagoras, aus Klazomenä, geboren gegen 500 v. Chr., etwa 100 Jahre später als die eben Genannten, wählte im reifen Mannesalter Athen zu seinem Aufenthalte und wurde der Freund des Perikles; aber selbst dieser Allgewaltige konnte den als Feind der Volksreligion Angeklagten nicht schützen. Er mußte (431) Athen verlassen und beschloß sein Leben (428) zu Lampsakos. Auch der um etwa 30 Jahre jüngere Sokrates erfreute sich seines Unterrichts.

4) Gorgias. In seinem 60sten Jahre (427) kam Gorgias als Gesandter seiner Vaterstadt Leontium in Sicilien nach Athen, erreichte seinen Zweck, ein Bündniß derselben mit Athen zu vermitteln, und ertheilte hochgefeiert da und in andern griechischen Städten Unterricht, den er sich theuer bezahlen ließ. Er erreichte ein Alter von mehr als 100 Jahren. In dem für den nächsten Band bestimmten Dialoge, der seinen Namen trägt, werden wir seine nähere Bekanntschaft machen.

5) „Unser Bekannter, jener Prodikos aus Keos". Im Menon (97) nennt sich Sokrates seinen Schüler. Er beschäftigte sich vorzüglich mit Synonymik. Im Protagoras, dessen Schüler er war, werden wir ihn selbst auftreten sehen.

6) Das Talent bestand aus 60 Minen, die Mine aus 100 Drachmen, diese aus 6 Obolen. Rechnen wir nach Böckh (Staatshaushaltung der Athener, I, 15, 16) die Drachme zu 5½ Gr. Conventionsgeld, so beträgt das Talent 1375 Rthlr. und die erste Summe über 4437, die zweite über 458 Rthlr.

7) „Vordem standen ihrer Reitkunst und Reichthümer wegen die Thessaler unter den Hellenen in Ansehen" heißt es zu Anfange des Menon.

8) Zum Theil stellte man in Athen allerdings diese Aufgabe an Jeden, der ein geschichtliches Ereigniß chronologisch bestimmen wollte; denn der Name des ersten der neun Archonten bezeichnete das Jahr und dieser hieß daher Eponymos.

9) Eudikos, wahrscheinlich derjenige, bei dem Hippias in Athen sein Absteigequartier genommen hatte. Im kleinern Hippias tritt er als Mitunterredner auf.

10) „Weiß der Hund"; eine dem Sokrates und auch sonst (Aristophanes, Wespen, 83) in Athen gewöhnliche Betheuerung. Es bleibe dahin gestellt, ob dabei an den als Hund oder wenigstens mit einem Hundskopfe dargestellten ägyptischen Gott Anubis, oder an den Hund als Sinnbild der Treue zu denken sei.

11) Nach der von Winkelmann vorgeschlagenen Personenvertheilung.

12) Der Scholiast zu Theokrit (XIV, 48) führt ein den Megarern ertheiltes Orakel an, in welchem unter den Ländern Argos, unter den Stuten den thrakischen und unter den Frauen den Lakedämonierinnen der Vorzug gegeben wird.

13) Der scharfsinnige Denker Herakleitos aus Ephesos (blühte um 500 v. Chr.), mit dem Beinamen der Dunkle, wurde von unserm Platon sehr hoch geschätzt. Schon Stephanus sammelte in seiner poesis philosophica die einzelnen Bruchstücke, die sich aus dem einzigen von ihm hinterlassenen Werke, dessen Titel wir nicht einmal mit Gewißheit angeben können, erhalten haben; und Schleiermacher suchte aus diesen Fragmenten die Philosophie desselben darzustellen (Herakleitos aus Ephesos, der Dunkle, dargestellt nach den Trümmern seines Werkes ꝛc. Museum der Alterthumsw. I, Heft 3). „Die Seele", sagte er unter Anderm, „erkennt durch ihre Verbindung mit der göttlichen Vernunft das Wahre und Allgemeine", und bedient sich wahrscheinlich, um den Abstand göttlicher und menschlicher Weisheit zu versinnlichen, des hier erwähnten Bildes vom Affen.

14) Zu den vornehmsten Kunstwerken des Pheidias gehörte eine colossale Bildsäule der Athene im Parthenon zu Athen. Sie war 36 Fuß hoch; Kopf, Hände und Füße waren von Elfenbein, das lange bis an die Füße reichende Gewand von Gold.

15) Tantalos, Zethos, Dardanos, die insgesammt für Söhne des Zeus galten; Pelops war des Tantalos, also eines Sterblichen, Sohn.

16) Wir übersetzen die Stelle, welche nach den Handschriften ganz unverständlich erscheint, nach Stallbaum's, zwar nicht in den Text aufgenommenen, aber in der Anmerkung zu p. 294, A aufgestellten Vermuthungen. Zum Theil thut es auch der französische Übersetzer.

17) Hier fiel eine Zwischenrede des Hippias und Sokrates aus. Die Gründe für diese Auslassung müssen wir, um nicht inmitten eines Räthsels dessen Lösung zu geben, für die Schlußanmerkung aufsparen.

18) Bedarf es hier wol noch eines Fingerzeigs, unsere Leser auf die echt komische Haltung dieser Stelle aufmerksam zu machen? Der eitle Hippias, der so oft sich besiegt erkennen mußte, vermeint nun endlich einmal auch den Sokrates widerlegt zu haben. Wie überhebt er sich dieses vermeinten Sieges, wie blickt er triumphirend und mit Geringschätzung auf seine Gegner, die auf solche Verkehrtheiten gerathen konnten, herab! Freilich ist seine Freude von sehr kurzer Dauer. Und mit wie schalkhafter Ironie geht Sokrates auf diese Meinung seines dünkelhaften Gegners ein!

19) In jedem geradlinigen, gleichschenkeligen, rechtwinkeligen Dreieck, dessen Hypotenuse sich durch eine ganze, oder auch nur rationale Zahl ausdrücken läßt, sind die unter sich gleichen Katheten nur durch eine irrationale Zahl ausdrückbar, während die Summe ihrer Quadrate, sowie die Wurzel aus dieser Summe eine ganze oder wenigstens rationale Zahl ist.

20) Wir sprachen oben (Anm. 17) von einem Räthsel, dessen Lösung nicht vor der Zeit gegeben werden solle. Dieses fast durch unsern ganzen Dialog sich ziehende und hier, am Schlusse desselben, wenn auch nicht mit bestimmten Worten, aber doch durch eine ziemlich handgreifliche Hindeutung endlich gelöste Räthsel ist kein anderes, als: Wer ist denn der Unbekannte, in der Einleitung unsers Freundes — der Übersetzer darf ja wol mit Zustimmung der Leser seinen lieben Mitarbeiter mit diesem Namen bezeichnen? — als der abwesende Dritte aufgeführte? Wer ist der zwar nicht feine, aber immer auf die Wahrheit bedachte und daher hartnäckige, nicht leicht abzufindende Mann, dessen Namen Sokrates dem Hippias nicht nennen will, vor dem er aber die meiste Scheu hegt, ja von dem er sogar, wenn er faselt, Prügel zu bekommen fürchtet, wie man etwa zu sagen pflegt: Ich bin so ärgerlich auf mich, daß ich mich selbst durchprügeln möchte? Hinter wen versteckt sich schalkhaft Sokrates, um den eiteln Hippias bei Gutem zu erhalten und ihn nicht durch in seinem eigenen Namen gegen ihn erhobene Widersprüche zu reizen? Der Unbekannte, hören wir endlich, ist ihm so nahe verwandt, als irgend Jemand, und wohnt mit ihm in demselben Hause. Wer ist aber Jemandem näher verwandt, als er sich selbst, und für wen hatte des Sokrates kleines Häuschen Raum, als für ihn selbst und seine Familie? Von dieser kann aber doch wol hier nicht die Rede sein. Von Sokrates selbst also gehen die Bedenklichkeiten aus, die er hier unter dem Namen eines Dritten gegen Hippias geltend macht. Das konnte nur am Schlusse des Gesprächs angedeutet werden, nicht aber da, wo im Folgenden noch ferner von ihm in

einer Weise die Rede ist, die lächerlich erscheinen würde, hätte sich Sokrates bereits zu seiner Identität mit dem Unbekannten bekannt.

Als nämlich (S. 78) Hippias die Hoffnung äußert, ein vom Sokrates gegen eine von ihm, ~~dem Hippias,~~ aufgestellte Erklärung des Schönen erhobenes Bedenken könne wol dem vorlauten Unbekannten entgehen, und als Sokrates darauf erwidert: „Beim Hunde, lieber Hippias, ihm nicht rc.“, fragt Hippias: „Wem denn?“ und Sokrates versetzt: „Dem Sokrates, dem Sohne des Sophroniskos, der mir ebensowenig verstatten würde, dies, ohne es erforscht zu haben, leichtsinnig zu behaupten, als zu reden, als wisse ich was ich nicht weiß.“ Schleiermacher, Stallbaum, die züricher Herausgeber sind einverstanden, daß diese beiden Zwischenreden ein störender, von einem Leser zu eigener Notiz an den Rand geschriebener und von einem spätern Abschreiber in den Text aufgenommener Zusatz, ein Glossema nennen es die Kritiker, sei, den wir daher wegzulassen kein Bedenken trugen.

Gewiß sehr scharfsinnig ist eine Vermuthung Eduard Jenicke's (Symbolae criticae in Lycurgi Leocrateam, Lips. 1843, p. 25, 26), der durch die Veränderung Eines Buchstabens die hier obwaltende Schwierigkeit einigermaßen beseitigt. Er verändert nämlich in der jenen Zwischenreden vorausgehenden Rede des Sokrates οὐχ ὅν in οὐδ' ὅν; dann wäre statt „ihm nicht“ zu übersetzen „nicht einmal ihm“ und Sokrates hätte noch nichts verrathen. Würde er aber nicht, indem er ein solches Gewicht auf seine eigene Ansicht legte, ja, dieses zu erhöhen, sogar seinem Namen den seines Vaters beifügte, aus dem schalkhaft-ironischen Charakter fallen, den er im ganzen Gespräche behauptet?

III.

Hippias der Kleinere oder die Lüge.

Einleitung.

Zu derselben Zeit, wo die großen Sophisten Protagoras, Prodikos und Hippias, nebst dem Schwarme der geringern, durch ihre für hohen Preis feilgebotenen, mit schönen Worten und anmuthigen Gleichnißreden prunkenden, aber unstät und haltungslos auf dem schwankenden Boden der Meinung sich bewegenden, oft den Vorurtheilen der Masse sich anschmiegenden und deren Lieblingsneigungen schmeichelnden Vorträge über Wahrheiten der Sittenlehre das durch schwere Bürgerkämpfe und Staatsumwälzungen schon gesunkene sittliche Bewußtsein der griechischen Völker noch mehr erschütterten und auf Abwege führten, legte Sokrates durch seinen berühmten Satz, daß die Tugend Wissen, das böse Thun aber Unwissenheit sei [1]), den unerschütterlichen Grund zu einer wahrhaft wissenschaftlichen Sittenlehre. Dieser Satz, der allerdings in dieser Schärfe gefaßt leicht dem natürlichen Gefühl widerstrebt und daher auch von keiner sokratischen Schule, etwa die megarische ausgenommen, in so strenger Fassung festgehalten wurde, war wesentlich Eins mit jenem andern, den alle sokratischen Schulen angenommen und behauptet haben, daß Niemand mit Absicht und Bewußtsein sündige [2]); denn wer das Gute kennt, muß nothwendig auch das diesem entgegenstehende Böse kennen; wie nun aber Niemand, der das Gute kennt, etwas Anderes wollen und thun wird, als das Gute, so wird auch Niemand, der das Böse kennt, ernstlich das Böse als solches wollen; wer also dennoch das Böse thut, der thut es nicht mit Absicht und nicht um des Bösen willen, sondern aus Unwissenheit nur fehlt er, weil

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

er das Böse nicht kennt und es nicht unterscheiden kann von dem Guten, zu welchem jedes Wesen von Natur hinstrebt. Da konnte es dann nicht fehlen, daß die angehenden Jünger des Sokrates, je tiefer sie diese neuen und bis dahin noch nicht ausgesprochenen Wahrheiten in ihren Herzen bewegten, desto mehr sich durch dieselben in harte und verwirrende Kämpfe mit ihrem natürlichen Bewußtsein und zugleich in einen schwer zu lösenden Widerspruch mit der Erfahrung und dem Leben versetzt sahen. Denn jeder mußte sich bewußt sein, hier und da seiner natürlichen Schwäche nachgebend, das Schlechtere gewählt zu haben, auch wo er das Bessere kannte, und unzählige Erfahrungen scheinen zu beweisen, wie sehr der Wille oft hinter dem Wissen und wieder hinter dem Willen die That zurückbleibt, wie wenig also das bloße Wissen des Guten aus sich heraus die Kraft des reinen Willens und die Standhaftigkeit des sittlichen Handelns hervorzubringen vermag. Besonders nahe aber mußte noch ein anderes Bedenken liegen: wenn wirklich das Wissen allein sittliche Geltung hätte und alle Sittlichkeit nur nach dem Wissen dürfte gemessen werden, so würde das wissentliche Thun des Bösen, wie es doch die Erfahrung in einzelnen Fällen als möglich und wirklich nachweist, ein sittlicheres Thun sein, als das unwissentliche. Wer von solchen Zweifeln gedrängt wurde, dem blieb nichts übrig, als entweder den sokratischen Grundsatz selbst aufzugeben oder sich zu der strengsten Auffassung desselben zu entschließen und zuzugeben, daß die Tugend nichts als Wissen und umgekehrt jedes Wissen nichts als Wissen des Guten, mithin Tugend sei, woraus dann von selbst hervorging, daß Niemand wissentlich das Böse wählen könne statt des Guten.

Sokrates selbst hat jenes Bedenken einmal aufgestellt, aber so, daß er daraus eben einen indirecten Beweis für seinen Hauptsatz hernahm; in einem Gespräche mit Euthydemos, einem dünkelhaften jungen Vielwisser, das uns Xenophon (Memorab. IV, 2, 14) überliefert hat, treibt er diesen allmälig dahin, daß er zugibt, Einer, der mit Absicht und Bewußtsein lüge oder betrüge, sei gerechter, als wer es ohne Absicht und bewußtlos thue; denn wie etwa Der ein besserer Grammatiker sei, der absichtlich und gegen besseres Wissen falsch lese oder schreibe, als

ein Anderer, der dies aus Unwissenheit thue, so sei auch, wer das Rechte kenne und wissentlich dagegen fehle, ein richtigerer und gerechterer Mann, als ein Anderer, der nur deshalb fehle, weil er vom Rechten gar nichts wisse. Denn schwerlich hatte doch Sokrates, wie Xenophon kurz vorher annimmt, mit dieser ganz sophistisch klingenden Beweisführung blos den Zweck, den eiteln Jüngling in Verwirrung zu bringen und ihn von seiner Unwissenheit zu überzeugen, sondern indem er die bedenklichen und alle Sittlichkeit vernichtenden Folgerungen hervorhob, die nicht ausbleiben konnten, sobald man einmal ein wissentliches Thun des Bösen als möglich setzte, glaubte er auf diesem Umwege Beides zugleich dargethan zu haben, zuerst, daß Niemand, der das Böse als solches kenne, es wollen und thun könne, sodann aber auch, daß das Wissen allein unbedingten Werth habe, indem nur das Wissen des Guten und Bösen vor dem absichtslosen Thun des Bösen, in welchem die Meisten wie bewußtlos ihr Leben hinbringen und so der wahren Glückseligkeit verlustig gehen, schützen und sichern könne. Mit Recht haben schon Socher und Stallbaum in dieser Stelle den Keim unsers zweiten Hippias gefunden; denn auch hier redet Sokrates, wie dort, mit einem eiteln Vielwisser, und auch hier läßt sich dieser von Sokrates auf Sätze führen, die ebenso sophistisch und ungereimt klingen, als sie der sokratischen Ansicht geradehin zu widersprechen scheinen. Somit könnten wir nun den Zweck unsers kurzen und einfachen Gesprächs zunächst ohne weiteres dahin bestimmen, daß Platon auf ähnlichen Umwegen, wie sein Lehrer, den Satz, daß Niemand absichtlich sündige, habe beweisen wollen, indem er zeigte, wie dann, wenn einmal ein Sündigen mit Wissen und Willen als möglich gesetzt werde, nothwendig auch anzunehmen sei, daß der wissentlich Sündigende, eben weil er weiß, was er thut, sittlicher handle, als wer aus bloßer Unwissenheit sich vergeht. Je mehr nun, wie dies hier an dem Bilde des Odysseus geschieht, das Ungereimte dieses Folgesatzes hervorgehoben wurde, desto fester stand der Hauptsatz, daß Niemand mit Absicht sündige. Das Wort des Sokrates, das er gegen das Ende des Gesprächs wie im Vorübergehen ausspricht: „Wer also mit Absicht fehlt und Unrecht thut, w e n n a n d e r s e s e i n e n s o l ch e n g i b t, der eben ist der

Gute" (p. 376), würde uns dann den Schlüssel zu der ganzen, scheinbar auf das gerade Gegentheil hinarbeitenden Beweisführung geben. Dennoch können wir bei näherer Betrachtung des Gesprächs eine so einfache Wiederholung einer sokratischen Gedankenreihe in demselben nicht anerkennen; vielmehr, wie wir schon im Jon und dem größern Hippias einzelne, wenn auch noch ungenügende Anläufe des jungen Platon zu bemerken glaubten, über Sokrates hinauszugehen, so scheinen uns auch hier mehrmals Ahnungen einer reicher und tiefer ausgebildeten, die Mängel und Einseitigkeiten der reinen Sokratik ergänzenden ethischen Wissenschaft aufzudämmern, und so sehr trägt uns die ganze Schrift das Gepräge eines durch die neue Lehre des großen Meisters im Innersten bewegten und erschütterten tiefen jugendlichen Denkers, daß wir uns am wenigsten dazu entschließen können, sie einem spätern Fälscher oder auch nur einem geringern Sokratiker beizulegen. Denn, wie wir schon am Schlusse des größern Hippias in Sokrates' Worten jenes gährende Ringen nach Wahrheit zu lesen glaubten, das des jungen Platon Seele durchdrang, so können wir auch hier an zwei merkwürdigen Stellen, zuerst an der, wo er in einer längern Rede seinen nach dem Wissen verlangenden, aber rathlos zwischen Gegensätzen schwankenden Seelenzustand mit dem Zustande eines Fieberkranken vergleicht (p. 372), und dann am Schlusse, wo er das Auf- und Abwogen seines noch nicht befestigten Denkens schildert (p. 376), nicht blos jene Ironie des Sokrates finden, mit welcher dieser dem vermeintlichen Wissen der Sophisten sein Nichtwissen entgegenstellt, sondern auch hier ist es das innerste Seelenleben Platon's selbst, das er seinem großen Lehrer in den Mund legt. Ein Blick auf den Gedankengang des Dialogs wird uns auf einige von den Erklärern bisher weniger beachtete Gesichtspunkte führen.

Gegen den vor einer größern Versammlung von Hippias in einer seiner gewöhnlichen Prunkreden verfochtenen Satz, daß der biedere und wahrhafte Achilleus besser sei als der vielgewandte Lügner Odysseus, wirft Sokrates, der mit Eudikos, des Apemantos Sohn, und einigen andern Zuhörern zurückgeblieben war und durch dessen Vermittelung erlangt hatte, daß der Sophist ihm persönlich Rede stand, zunächst das Bedenken auf, daß doch

Odysseus, als der planvoll und stets mit Bewußtsein lügende Meister, jedenfalls weiser, ebendarum aber auch besser sein müsse, als Achilleus, der ebenfalls zuweilen lüge, aber ohne dabei einen so festen Plan und ein so klares Bewußtsein wie Odysseus zu haben. Da nun aber überhaupt das Wissen des Schlechten und Falschen nothwendig das Wissen des Guten und Wahren und umgekehrt die Unbekanntschaft mit dem Falschen auch die Unkenntniß des Wahren voraussetze, so sei der absichtlich Lügende, eben weil er auch die Wahrheit kenne und nur dann lüge, wenn er lügen wolle, verständiger, weiser und deshalb auch sittlicher, als der absichtlos und ohne Plan Lügende, der, wenn er die Wahrheit rede, dabei ebenso bewußtlos und aufs Gerathewohl verfahre, als wenn er lüge. Durch Beispiele, die er aus den Lieblingswissenschaften des Hippias, der Arithmetik, Geometrie, Astronomie hernimmt, verlockt er denselben immer weiter auf diesem täuschenden Irrwege, bis er endlich zu dem harten Ergebniß gelangt, daß zwischen dem Wahrhaften und dem Lügner gar kein Unterschied sei; denn wirklich wahrhaft sei nur, wer, weil er neben dem Wahren auch das Falsche genau kenne, auch lügen könne, wo, wie und wann er wolle, und umgekehrt sei auch nur Der wirklich ein Lügner, der ebensowol die Wahrheit reden könne, wie, wo und wann er wolle. Hippias erschrickt vor solchen Folgerungen und schilt Sokrates in ähnlichen Ausdrücken, wie im größern Hippias, einen Begriffsspalter und Sylbenstecher. So scheinen hier die Rollen zu wechseln und Sokrates, indem er seinen Satz auf eine fast sophistische Spitze treibt und in megarischer Weise das Lügenkönnen mit dem wirklichen Lügen, also das Mögliche mit dem Wirklichen zusammenwirft [3]), erscheint fast als der Irrlehrer gegenüber dem Sophisten, der in seiner Rede wenigstens doch einem natürlichen sittlichen Takte gefolgt war. Aber schon der zweite Gang des Gesprächs, zu welchem Hippias sich nur widerstrebend und auf Zureden des Eudikos entschließt, mildert die schroffen Sätze des ersten Theils durch eine tiefergehende Betrachtung. An einer Reihe von Beispielen, die sämmtlich sich nicht auf das eigentlich sittliche Thun des Menschen beziehen, sondern von andern an und für sich indifferenten Künsten und Lebensgeschäften hergenommen sind, weist Sokrates nach, daß

der Klügere und Stärkere auch wol einmal Veranlassung haben könne, mit Absicht das Unrichtigere zu thun statt des Richtigern und somit schwächer und unweiser als sonst zu erscheinen, daß aber ein solcher, eben weil er mit Bewußtsein und zur Erreichung bestimmter Zwecke das Unrichtige thue, da er doch das Richtige hätte thun können, weiser zugleich und stärker sei, als wer immer unrichtig handle, weil er zum Rechten weder Kraft noch Einsicht habe. Durch einen plötzlichen Sprung wird nun dieser Gedanke auf das Gebiet des sitttichen Thuns zurückgeführt und das Wesen der Gerechtigkeit in jene Kraft und Weisheit gesetzt, die den Menschen befähigt, Beides, das Rechte und das Unrechte, mit klarem Bewußtsein und zu vernünftigen selbstgesetzten Zwecken zu thun. So gewinnen wir denn zum zweiten mal das trostlose Ergebniß, daß nur der sittlich gute Mensch wissentlich unrecht handle, und daß nur Der ein schlechter Mann sei, der unwissentlich Böses begehe, weil er weder Kraft noch Weisheit, weder zum Guten noch zum bewußten Bösen habe. Hier eben tritt nun jener beschränkende Zusatz ein: „wenn anders es einen gibt, der absichtlich das Böse thut", der allerdings zu der rein sokratischen Lehre wieder zurückzulenken und das neckende und neckische Gewebe von Sophismen zu zerstören scheint. Auch sträubt sich Hippias wiederum, den Satz, daß der absichtlich Fehlende der Bessere sei, zuzugeben, und Sokrates selbst scheint, indem er sich über die Unwissenheit der weisen Männer in so wichtigen Dingen wundert, zugleich seine eigene Rathlosigkeit über diesen Punkt zu bekennen. So läuft auch dieses Gespräch, wie die beiden vorhergehenden, scheinbar ohne allen positiven Gewinn in Zweifel und Ungewißheit aus. Gewiß wird Platon, der in allen seinen Schriften immer an dem Satze festhält, daß Niemand mit Absicht sündige, auch hier im Wesentlichen nichts Anderes gewollt haben, und wenn Ast [4]) in der anscheinend sophistischen und gegen Sokrates gerichteten Beweisführung die Hand irgend eines ungeschickten, den Sokrates in das Gegentheil seiner selbst verkehrenden Schriftstellers zu erkennen meint, so beruht dieses Urtheil auf einem völligen Misverstehen sokratisch-platonischer Art und Kunst. Aber ebenso gewiß ist uns auch, daß Platon nicht blos, um jenen Satz indirect zu beweisen, noch weniger

aber, wie Stallbaum [5]) annimmt, um den Sophisten mit einem Pröbchen sophistischer Beweisführung zu necken und ihn in seiner Unwissenheit und Unfähigkeit zur Widerlegung solcher Trugschlüsse darzustellen, so weit ausgeholt und seine Entwickelungen durch so viel Irrwege hindurchgeführt haben wird. Denn wenn wir auch nicht so geradezu behaupten möchten, daß Platon, wenn er von vorn herein von der Voraussetzung der Möglichkeit eines mit Bewußtsein begangenen Unrechts ausgeht, bereits eine Ahnung gehabt habe von der Einsicht, zu welcher er später gelangte, daß das Wissen des Guten an sich noch nicht mächtig genug sei, den Menschen ganz von dem Dienste des Bösen zu befreien und ihn für die Tugend zu gewinnen, sondern daß auch sein Wille durch sittliche Erziehung und Übung müsse gereinigt und gestärkt werden [6]), so ist doch in der Erklärung, welche Sokrates von der Gerechtigkeit gibt, daß sie nämlich Beides, Wissen und Kraft sei, unleugbar schon eine Andeutung der Wahrheit enthalten, daß in der Tugend die beiden Elemente, aus denen das geistige Wesen des Menschen besteht, die Klarheit des Wissens und die Thatkraft des Willens, die beide in ihrer Vereinzelung einseitig und ungenügend sind, stets mit einander im Einklange stehen müssen. Dann aber scheint doch auch in der so oft wiederholten und so scharf betonten Behauptung, daß, wer das Gute und Rechte kenne, auch das Unwahre und Unrichtige zur rechten Zeit und am rechten Orte thun könne und es zweckmäßiger und bewußter thun werde, als wer den Unterschied zwischen dem Guten und Bösen gar nicht wisse, ein allerdings in den spätern platonischen Schriften, in denen Platon überhaupt auf Einzelheiten der Moral weniger einging, nicht weiter ausgebildeter Keim eines ethischen Satzes zu liegen; ich meine den Satz, daß es bei dem Urtheil über das sittliche Thun des Menschen gar nicht auf die That selbst, sondern lediglich auf den sittlichen Willen ankomme, daß also nicht das Materielle und Äußerliche seines Thuns einen nach sittlichen Gesetzen bestimmbaren Werth habe, sondern allein der sittliche Gedanke, von welchem er bei seiner That geleitet wird. So darf die Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden, daß auch eine That, die äußerlich unwahr oder ungerecht erscheint, dennoch eine rein sittliche That sein könne, wenn sie nur aus einem

sittlichen Wollen hervorgeht und zu einem sittlichen Ziele führt. Gerade die Geschichte des Odysseus, der bei all' seiner Schlauheit doch in den alten Philosophenschulen als ein Vorbild der Kraft und Klugheit mit immer wachem Selbstbewußtsein verbindender Tugend gepriesen wurde, war reich an Beispielen dieser Art. Einer jesuitischen Ausbeutung dieses an sich unverwerflichen Satzes oder einer casuistischen Kleinmeisterei, wie sie etwa der einst so beliebten Theorie von der Nothlüge zum Grunde liegt, würde keiner kräftiger als Platon selbst widerstrebt haben, wenn er später auf diesen Satz zurückgekommen wäre; doch finden wir allerdings einen ähnlichen Gedanken im Euthydemos [7]), den Gedanken, daß selbst die einzelnen Tugenden, wie die Tapferkeit, die Besonnenheit, die Gerechtigkeit an sich keinen absoluten sittlichen Werth haben, sondern ihren Werth erst gewinnen durch die über ihnen stehende und sie nach ihren Zwecken verwendende Weisheit, nämlich das durch allgemeine Vernunftgesetze bestimmte, allen Handlungen erst ihr Maß und ihren Werth gebende sittliche Bewußtsein. So werden wir zuletzt doch wieder zu der von Sokrates zuerst verkündeten Wahrheit zurückgeführt, daß eigentlich nur das Wissen unbedingten Werth habe und des Menschen höchste Bestimmung sei, daß aber ein planloses und unbewußtes Leben des Weisen unwürdig sei [8]) und ihn vor den schwersten Verirrungen nicht schützen könne, während das durchgebildete Wissen des Guten und Bösen auch dem Willen die Kraft geben müsse, das Böse zu meiden. Denn daß das Wissen des Guten und des Wahren gar nicht gesondert werden könne von dem Wissen des Bösen und Falschen, daß also das höchste und reinste Wissen des Guten zugleich das vollkommenste Wissen des Bösen sein und eben darum, wer im Besitz dieses höchsten Wissens wäre, das Böse als das schlechthin Nichtige und Unwahre erkennen würde, zu dieser schon hier deutlich genug angedeuteten Wahrheit strebt von Anfang an die ganze sokratisch-platonische Ethik hin.

Somit entbehrt das Gespräch, wenn wir den Grundgedanken und den Zweck desselben richtig entwickelt haben, weder eines positiven Ergebnisses, noch eines echt platonischen Gedankengehalts. Was wir in einzelnen Wendungen Mangelhaftes und Übereiltes finden, davon trägt zum Theil wieder die noch

unausgebildete Methode des beginnenden Denkers und Schriftstellers die Schuld; doch dürfen wir, wenn Sokrates uns zu sehr mit den verschiedenen Bedeutungen der Worte gut und schlecht zu spielen scheint, dabei auch nicht außer Acht lassen, daß in der griechischen Sprache, mit welcher die deutsche die Unbestimmtheit und Relativität des Wortes gut theilt, die drei im Deutschen so scharf auseinandertretenden Begriffe des Schlechten, des Bösen und des Übeln durch das einzige Wort κακός vertreten werden; ein Mangel, der wiederum mit jener dem ganzen Alterthum eigenen und auch von den Denkern, die auf Platon's Spuren gingen, nicht völlig überwundenen oberflächlichen Ansicht vom Bösen zusammenhing, nach welcher das Böse eben nur als ein äußerlich Verfehltes, als das Schlechte erschien, wobei auf jene innersten Tiefen des Herzens, aus denen sich das Böse als freie, bewußte That entwickelt, gar nicht zurückgegangen, vielmehr der Sitz und die Quelle des Bösen in der an und für sich völlig indifferenten sinnlichen Natur des Menschen oder nach allgemeinerer Auffassung in der Materie gesucht wurde.

Unser Gespräch ist nicht nur ein Namensbruder, sondern auch ein rechter Zwillingsbruder des größern Hippias; mit derselben Feinheit, mit welcher dort in mannichfachen Wendungen die von wahrer Schönheit so weit entfernte zierliche und erkünstelte Anmuth des Hippias verspottet wurde, wird hier, wo es sich zunächst um den Unterschied zwischen Wahrheit und Lüge handelt, die hohle Lügenhaftigkeit und die prahlerische und aufschneiderische Eitelkeit des Sophisten gezeichnet, und komisch genug ist es, wenn Sokrates ihm, der doch soeben gegen den schlauen Odysseus geredet hat, vor vielen Andern, eben weil er ein Wissender sei, die Fähigkeit zu lügen zuschreibt, und dies namentlich auf die positivste aller Wissenschaften, die Mathematik, anwendet, deren feste Wahrheiten er wol am wenigsten durch sein Lügen verfälschen konnte. Aber eben jene fast allzu nahe Verwandtschaft beider Gespräche könnte leicht verdächtig erscheinen und Die, welche überhaupt in dem kleinern derselben Platon's Geist nicht wiedererkennen wollen, nur noch mehr in der Meinung bestärken, daß wir es hier mit dem Machwerke eines Nachahmers zu thun haben, der durch sein künstliches und mit

peinlichem Bemühen selbst auf Kleinigkeiten sich erstreckendes Anknüpfen an den größern Dialog seine Fälschung habe verdecken wollen. Schon das ist seltsam und kommt bei Platon nicht weiter vor, wenn wir von dem wol gewiß unechten zweiten Alkibiades absehen, daß derselbe Mann zum Helden zweier Gespräche gemacht wird; dann aber könnte man in der Art, wie der im ersten Hippias (p. 286) nur ganz beiläufig erwähnte, übrigens völlig unbekannte Eudikos hier aufgegriffen und als Mitunterredner und Gesprächsvermittler verwendet wird, und in der Anknüpfung der Unterredung an einen eben gehaltenen homerischen Vortrag, ganz ähnlich jenem, der dort als ein in einigen Tagen zu erwartender Ohrenschmaus angekündigt war (p. 286; auch zu ihm wird Sokrates nebst vielen Andern eingeladen, und Eudikos macht auch dort den Vermittler), allzu viel Absichtlichkeit wittern und eben daraus neuen Grund zum Verdachte schöpfen. Indessen würde ein auf solchen Gründen beruhender Verdacht doch immer auf ziemlich schwachen Füßen stehen; denn die über breite Flächen des Wissens und der Kunst, wie bei keinem Andern, ausgebreitete Vielseitigkeit des Sophisten mochte den jungen Platon leicht genug reizen, den gepriesenen und doch so kleinen Mann, dessen Unwissenheit auf dem Gebiete des Schönen, wo er doch recht eigentlich heimisch zu sein glaubte, er bereits mit so mimischer Kraft dargestellt hatte, nun noch einmal mit gleicher Plastik als gleichen Ignoranten in der Ethik zu zeichnen, wo er ebenso glänzende Erfolge aufweisen zu können meinte und doch ebenso sehr Wahrheit und feste Grundsätze vermissen ließ; die Anschließung aber an den andern Dialog beweist eben nur das, daß der kleinere nicht vor dem größern, wie K. F. Hermann annimmt [9]), sondern nach demselben verfaßt sei. Denn daß Eudikos, ein gewiß den Athenern nicht unbekannter, wenn auch sonst unberühmter Freund und Verehrer des Hippias, hier zum Mitunterredner gemacht wird, darin sehen wir, außer der von Hermann hervorgehobenen Rücksicht, daß der Schein der Herausfoderung des Hippias von Sokrates abgelenkt werde, auch bereits einen merkwürdigen Fortschritt in der Kunst des Platon; denn so wenig dieser Eudikos hier in die Handlung selbstthätig eingreift und als ein zum Zwecke des Ganzen mitwirkender Charakter erscheint, vielmehr

nur die Rolle eines nur nicht ganz stummen Statisten spielt, so ist doch die Einführung desselben wenigstens schon ein Anfang jener reichern dramatischen Belebung des Dialogs, wie sie uns bereits im Lysis in schönster Vollendung entgegentritt; und schon deshalb dürfte, so gewiß die Kunstform unsers Gesprächs wenigstens in dieser Beziehung gegen den größern Hippias gehalten einen Fortschritt darstellt, ebenso sicher auch die spätere Abfassung desselben sein. Der Vortrag aber vom Achilleus und Odysseus, wiewol ebenfalls auf Homerisches und Trojanisches sich beziehend, ist doch eben ein anderer, als die dort verheißene Paränese des Nestor an Neoptolemos, und gerade hier würde ein Fälscher gewiß nach der wörtlichsten Übereinstimmung gestrebt und sein Werk lieber an eine Rede Nestor's, als an eine ganz andere, dort gar nicht verheißene angeknüpft haben. Nun hat man aber auch den innersten Kern unsers Dialogs als unplatonisch angegriffen, wie eben Ast, dessen wir schon früher gedachten, das ganze Resultat desselben in die sophistische Umkehrung eines sokratischen Satzes setzt, ohne doch geradezu ihn einem Gegner des Sokrates zuzuschreiben; das aber wäre doch in der That ein seltsamer Sokratiker, der nicht einmal den obersten ethischen Grundsatz seines Meisters verstanden hätte, und noch seltsamer wäre es, wenn eines solchen Stümpers Machwerk vom Aristoteles ohne alle Andeutung seiner ungewissen Abkunft [10]) erwähnt und später mit Platon's Namen geschmückt auf die Nachwelt gekommen wäre. Viel gründlicher urtheilte Schleiermacher [11]), der den Inhalt wie die Form des Gesprächs im Wesentlichen des Platon gar nicht unwürdig und mit echt Platonischem übereinstimmend fand; ihn aber irrte in seinem Urtheil die vorgefaßte Meinung, daß im Protagoras oder in den kleinern Gesprächen, die er für Ausflüsse und Ausstrahlungen des Protagoras nahm, bestimmte Anknüpfungspunkte an alle übrigen Jugendschriften Platons müßten vorhanden sein; da er nun einen solchen Anknüpfungspunkt an unsern Hippias dort nirgend fand, so stand ihm fest, daß derselbe entweder gar nicht von Platon oder doch, gleich dem Jon, von ihm nur als leichte Skizze hingeworfen, und erst von einem übrigens nicht ungeschickten Schüler geformt und umgearbeitet sei. Wir erkennen in dieser Annahme nur einen Noth-

behelf, dessen wir leicht entbehren können, wenn wir bedenken, daß auch aus Platon's eigener Hand nicht Alles in gleicher Vollendung hervorgegangen ist, am wenigsten in seinen Jugendschriften, und daß in seinen frühesten, noch nicht durch ein System selbstgefundener Ideen zusammengehaltenen Werken wol ein geistiges Band, nicht aber jenes regelmäßige und consequente Ineinandergreifen gesucht werden darf, das seine reiferen Dialoge wie Glieder einer großen Kette verbindet. So ist der rein sokratische Gedanke der unbedingten Macht des Wissens ein geistiges Band, das unsern Hippias mit allen Dialogen der ersten Periode Platon's zusammenhält und in allen einzelnen immer wieder von einer neuen Seite beleuchtet wird, ohne daß dabei an eine strenge und regelrechte Folge von Schriften und Gedanken, wo Glied an Glied sich reiht, zu denken wäre; wie sie überhaupt in dem jugendlichen Geiste eines werdenden Denkers nicht vorkommt und nicht vorkommen kann. Darum können wir auch eine Nachahmung des Protagoras, wie sie Schleiermacher in mehren Stellen des Hippias findet und darauf sein wegwerfendes Urtheil mit begründet, durchaus nicht anerkennen, da es sich im Protagoras gar nicht mehr um die bewußte oder unbewußte Sünde, sondern um die Erkennbarkeit und Lehrbarkeit der Tugend und um den wesentlichen Unterschied der ethischen Erkenntnisse von allen andern Wissenschaften handelt. Das aber hat Schleiermacher ganz richtig herausgefunden, daß der kleinere Hippias dem Jon sehr nahe verwandt ist, und nicht nur aus der von ihm selbst angedeuteten Analogie der Form und der etwas unbeholfenen Dialektik, sondern auch aus dem ganzen Bau der beiden Gespräche hätte er jene Verwandtschaft nachweisen können; denn dort wie hier zerfällt das Gespräch ganz einfach in zwei auf Umwegen zu gleichem Ziele führende Gedankenreihen, hier wie dort werden beide Gedankenreihen durch längere Reden des Sokrates zusammengehalten, hier wie dort scheint am Ende nichts erreicht zu sein, sondern unbelehrt und ungefördert geht hier der Sophist von dannen, wie dort der Rhapsode, endlich ist auch die stete Beziehung auf Homer beiden Gesprächen gemeinsam. Dies Alles aber fanden wir, blos mit Ausnahme der homerischen Reminiscenzen, ebenso auch im größern Hippias, den wir deshalb als das mittlere

Glied dieser, wie uns scheint, frühesten und genau unter sich verbundenen Trias platonischer Schriften ansehen. Wenn uns somit die Echtheit des kleinern wie des größern Hippias keinem Zweifel unterworfen ist, so verkennen wir doch nicht, daß das plastisch-poetische Element, das in jenem ersten Gespräche so glänzend und fast maßlos hervortrat, hier zwar keineswegs fehlt, doch aber sehr zurücktritt und bei aller auch hier durch das Ganze hindurchklingenden, bald feinen, bald bittern Verspottung des Sophisten durch die Hervorhebung neuer ethischer Gedanken wie gedämpft und gemäßigt erscheint. Wenn wir daher schon in dem ersten Hippias in jenem überreich ausgestatteten Beiwerke nicht den alleinigen Zweck des Dialogs anerkennen konnten, so dürfen wir noch viel weniger hier Denen beistimmen, die, wie Schwalbe [12]), annehmen, Sokrates habe eben nur den Sophisten ein Bild ihres eigenen Treibens aufstellen und ein Beispiel sophistischer Dialektik geben wollen, indem er einen sophistischen Satz sophistisch vertheidigt und namentlich die Behauptung, daß der Lügner nicht verschieden sei von dem Wahrredenden, als eine Probe der sophistischen Kunst, von jedem Dinge auch das Gegentheil beweisen zu können, zur Verhöhnung des Gegners, der ja doch in diesem Dialog gar nicht so Unverständiges redet, und zur Entlarvung seiner falschen Moral so umständlich ausgeführt habe. Schwalbe selbst erkennt an, daß dies eine des Sokrates unwürdige Rolle wäre, verkennt dabei aber, daß Platon auch gar nicht beabsichtigen konnte, ihn eine solche Rolle spielen zu lassen, da er nie, wie wir bereits zum Jon bemerkten, die Ironie des Sokrates so weit treibt, daß er ihn in längern Reden und Entwickelungen ganz in der Weise der Sophisten reden ließe, so häufig auch in seinen Erörterungen sophistische Kunstgriffe vorkommen mögen, die Sokrates ebensowenig ganz verschmäht hat, als irgend ein Philosoph und Redekünstler jener Zeit. Aber auch Hermann, der, ähnlich wie Stallbaum, dessen wir schon früher erwähnten, die Hauptsache des Dialogs in der Darstellung der Art und Weise findet, wie durch die Kraft der sokratischen Dialektik die herrschende Unwissenschaftlichkeit in ihrer Blöße dargestellt und zugleich der verkehrte Gebrauch nachgewiesen werde, den dieselbe von den Dichtern des Alterthums für tieferliegende Wahrheiten

machte [13]), scheint uns damit mehr die Schale als den Kern des Gesprächs bezeichnet zu haben. Gewiß aber ist auch in diesem Dialog als Nebenzweck die Schilderung der von Hippias so hart gescholtenen, jeden Begriff in seiner strengen Nacktheit erfassenden, haarscharf von andern Begriffen sondernden und bis zur Mikrologie in seine Bestandtheile auflösenden Methode des Sokrates unverkennbar.

Hippias der Kleinere oder die Lüge.

Eudikos. Hippias. Sokrates.

Eudikos. Warum schweigst denn aber du, lieber Sokrates, 1
nachdem Hippias einen so glänzenden Vortrag hielt, und stimmst 363
weder in das Lob manches von ihm Gesagten ein, noch widerlegst es, wenn er dir sich in irgend etwas nicht richtig ausgesprochen zu haben scheint? Insbesondere, da nur wir zurückgeblieben sind, die wir wol vor Andern uns rühmen dürfen, an der Beschäftigung mit Philosophie Theil zu nehmen [1].

Sokr. Gewiß, lieber Eudikos, über Manches, was er jetzt über Homeros gesagt hat, möcht' ich gern den Hippias befragen. Denn auch von deinem Vater Apemantos hört' ich manchmal die Äußerung, die Ilias bringe dem Homeros mehr Ehre als die Odyssee, in so höherm Grade, jemehr Achilleus den Odysseus übertreffe; denn von diesen beiden Gedichten sei das eine auf den Odysseus, das andere auf den Achilleus gedichtet. Darüber möcht' ich nun mich gern beim Hippias, wenn er dazu willig ist, befragen, welche Meinung er über diese beiden Helden hegt, welchen er für den vorzüglichern erklärt, da er in seiner Prunkrede neben vielen andern verschiedenartigen Gegenständen, sowie über andere Dichter, auch über Homeros gesprochen hat.

Eud. Offenbar wird dir Hippias, wenn du über etwas 2
ihn befragst, die Antwort nicht vorenthalten. Nicht wahr, lieber Hippias, wenn Sokrates über etwas dich befragt, wirst du ihm antworten? Oder wie?

Hipp. Wär' es doch arg von mir, lieber Eudikos, zög' ich jedes mal, so oft die Olympischen Spiele stattfinden, aus meiner Heimat Elis nach Olympia, zum Festverein der Hellenen und zum Tempel hinauf, erbötig sowol jede der von mir in Bereitschaft gehaltenen Prunkreden, die einer hören wollte, vorzutragen, als auch auf jede Frage, die es Jemandem mir vorzulegen beliebt, zu antworten; wollt' ich jetzt der Antwort auf eine Frage des Sokrates mich entziehen.

Sokr. Ein beneidenswerthes Loos ist dir gefallen, lieber
364 Hippias, wenn du in jeder Olympiade mit so frohen Hoffnungen auf deinen mit Weisheit begabten Geist in den Tempel trittst. Und es sollte mich wundern, erscheint einer von denen, die ihre Körperkräfte ausbildeten, so furchtlos und mit solcher Zuversicht auf seinen Körper, um dort den Wettkampf zu bestehen, wie du in geistiger Hinsicht es behauptest.

Hipp. Natürlich, lieber Sokrates, fiel mir dieses Loos; denn seitdem ich angefangen habe zu Olympia um den Preis zu ringen, traf ich noch auf Niemanden, der in irgend etwas mir überlegen war.

3 Sokr. Ein schönes Ehrendenkmal muß, nach dem, was du sagst, lieber Hippias, der Ruf deiner Weisheit auch für die Stadt der Eleer und deine Ältern sein. Aber was sagst du denn über den Achilleus und Odysseus? Welchem von Beiden und worin gibst du diesem den Vorzug? Denn als wir zahlreich drinnen versammelt waren und du deinen Vortrag hieltst, konnt' ich dem Gesagten nicht folgen; trug ich doch wegen des großen Andrangs und um deinen Vortrag nicht zu unterbrechen, dich zu befragen Bedenken. Jetzt aber, da wir minder zahlreich sind und Eudikos da mich auffodert, dich zu befragen, sage mir und belehre uns deutlich, was meintest du über diese beiden Helden und wie unterschiedest du sie?

Hipp. Ja, noch deutlicher, als vorher, will ich dir, lieber Sokrates, auseinandersetzen, was ich über diese und Andere meine. Ich behaupte nämlich: Homeros habe den Achilleus als den tapfersten unter Denen, die gen Troja kamen, dargestellt, den Nestor als den weisesten und den Odysseus als den vielgewandtesten.

Sokr. Wundervoll, lieber Hippias! Wolltest du mir aber

nicht den Gefallen thun, mich nicht auszulachen, wenn ich schwer begreife und oft wieder frage? Suche vielmehr freundlich und gefällig meine Fragen zu beantworten.

Hipp. Müßt' ich mich doch schämen, lieber Sokrates, wollt' ich, während ich das Andere lehre und mir Geld dafür bezahlen lasse, nicht selbst mit deinen Fragen Nachsicht haben und sie freundlich beantworten.

Sokr. Du äußerst dich sehr freundlich! Ich nämlich 4
glaubte gewiß die Behauptung zu fassen, die du aufstelltest, Achilleus sei als der tapferste, sowie die, Nestor sei als der weiseste dargestellt; da du aber äußertest, der Dichter habe den Odysseus als den vielgewandtesten geschildert, weiß ich, um die Wahrheit dir zu gestehen, durchaus nicht, was du meinst; und sage mir, ob ich es vielleicht dadurch besser begreife: Ist nicht auch Achilleus von Homeros als vielgewandt dargestellt?

Hipp. Keineswegs, lieber Sokrates, sondern höchst schlicht; sagt doch auch in den Bitten [2]), als er sie miteinander sich unterreden läßt, bei ihm Achilleus zum Odysseus:

Edeler Laërtiad', erfindungsreicher Odysseus, 365
Sieh', ich muß die Rede nun grad' und frank dir verweigern,
Wie ich hinaus es führ' [3]) und wie's unfehlbar geschehn wird;
Daß ihr mir nicht vorjammert, von hier und dort mich belagernd,
Denn mir verhaßt ist jener, sowie des Aïdes Pforten,
Wer ein Anderes birgt in der Brust, und ein Anderes aussagt,
Aber ich selber will sagen, wie es unfehlbar geschehn wird [4]).

In diesen Versen läßt er uns den Charakter jedes der beiden Männer erblicken, wie Achilleus wahrhaft sei und schlicht, Odysseus aber vielgewandt und lügnerisch; denn er läßt jene Worte den Achilleus zum Odysseus sagen.

Sokr. Jetzt endlich, lieber Hippias, schein' ich zu begreifen, was du meinst: du nennst, wie zu Tage liegt, den vielgewandten lügnerisch.

Hipp. Allerdings, lieber Sokrates; denn so hat Homeros den Odysseus an vielen Stellen geschildert, in der Ilias und Odyssee.

Sokr. Demnach erschien, wie es scheint, dem Homeros der wahrhafte Mann verschieden vom lügenhaften, und nicht Eines Sinnes.

Hipp. Wie sollt' es denn nicht so sein, lieber Sokrates?

Sokr. So bist du selbst auch dieser Meinung, lieber Hippias?

Hipp. Vor Allen; es wäre ja arg, wär' ich es nicht.

5 Sokr. Lassen wir also den Homeros aus dem Spiele, da wir ja auch ihn nicht befragen können, was er wol im Sinne hatte, indem er diese Verse dichtete; da du aber offenbar als sein Anwalt auftrittst, und Das, was du aus dem Homeros anführst, auch deine Meinung ist, antworte in gemeinschaftlicher Sache, in des Homeros und deinem Namen.

Hipp. So sei es! Frage nur kurz, was du zu wissen wünschst.

Sokr. Erklärst du die Lügnerischen gewissermaßen für unvermögend etwas zu thun, wie die Kranken, oder für vermögend?

Hipp. Entschieden ist es meine Meinung, daß sie vermögend seien, so Anderes zu thun, als die Menschen zu hintergehen.

Sokr. Natürlich sind sie also, deiner Meinung nach, vermögend und vielgewandt. Nicht wahr?

Hipp. Ja.

Sokr. Sind sie aber vielgewandt und betrügerisch aus Einfalt und Unverstand, oder vermittelst einer gewissen Schlauheit und Einsicht?

Hipp. Vor allem Andern durch Schlauheit und Einsicht.

Sokr. Natürlich sind sie demnach einsichtsvoll.

Hipp. Ja wohl, beim Zeus! gar sehr.

Sokr. Wissen sie aber als Einsichtsvolle nicht, was sie thun, oder wissen sie es?

Hipp. Recht gut wissen sie es; und darum schmieden sie Ränke.

Sokr. Sind sie aber, indem sie wissen, was sie wissen, unwissend oder klug?

Hipp. Gewiß klug, eben darin, im Betrügen.

6 Sokr. Halt an! Rufen wir uns in das Gedächtniß zu-
366 rück, was du sagst. Du behauptest, die Lügnerischen seien etwas vermögend und klug und wissend und einsichtsvoll, insofern sie lügnerisch sind?

Hipp. Freilich behaupt' ich das.

Sokr. Verschieden aber seien die Wahrhaftigen und Lügnerischen und miteinander in dem entschiedensten Widerspruche?

Hipp. So sag' ich.

Sokr. Auf, sage mir: Zu den etwas Vermögenden und Klugen gehören, deiner Erklärung nach, auch die Lügnerischen.

Hipp. Allerdings.

Sokr. Wenn du aber sagst, die Lügnerischen seien eben das vermögend und darin klug, sagst du, sie seien vermögend zu lügen, wann sie wollen, oder dazu, worin sie lügen, unvermögend?

Hipp. Vermögend, sag' ich.

Sokr. Die Lügnerischen sind also, mit einem Worte, geschickt und vermögend zu lügen.

Hipp. Ja.

Sokr. Demnach wäre Jemand, der unvermögend zu lügen und deß unkundig ist, nicht lügnerisch.

Hipp. So ist's.

Sokr. Vermögend ist sonach Jeder, der, was er will, thut, wann er will; wenn er, mein' ich, nicht durch eine Krankheit oder etwas der Art verhindert ist, sondern, wie du vermögend bist, meinen Namen zu schreiben, wann du willst, so mein' ichs. Nennst du nicht etwa einen solchen vermögend?

Hipp. Ja.

Sokr. Sage mir, lieber Hippias, du bist doch gewiß des 7
Rechnens und der Rechenkunst kundig?

Hipp. Ja, vor allen Andern.

Sokr. Nicht wahr, wenn dich Jemand fragte: Wie groß ist die Zahl, wann man siebenhundert drei mal nimmt, könntest du nicht, so du wolltest, sehr schnell und gut das richtig beantworten?

Hipp. Ja wohl.

Sokr. Nicht wahr, weil du das vor Allen vermögend, darin vor Allen geschickt bist?

Hipp. Ja.

Sokr. Bist du nun blos das vor Allen vermögend und vor Allen geschickt darin, oder auch der Beste in dem, was du vor Allen vermögend, worin du vor Allen geschickt bist, im Rechnen?

Hipp. Gewiß auch der Beste, lieber Sokrates.

Sokr. Gewiß bist du am ersten im Stande darüber das Richtige auszusagen. Nicht wahr?

Hipp. Ich denk' es wenigstens.

Sokr. Wie aber das Unrichtige über denselben Gegenstand? Und antworte mir, wie bisher, unverzagt und mit Selbstvertrauen, lieber Hippias. Wenn dich Jemand fragte, wie viel ist 3 mal 700, würdest du am besten lügen können, und fortwährend das Unrichtige darüber aussagen, wenn du lügen und
367 nie die richtige Antwort geben wolltest; oder könnte der des Rechnens Unkundige besser lügen als du, hättest du die Absicht? Würde nicht oft der Unkundige, während er das Unrichtige zu sagen beabsichtigte, absichtlos und zufällig das Richtige sagen, du aber, der Kundige, wolltest du lügen, stets in derselben Weise lügen?

Hipp. Ja, so verhält es sich, wie du sagst.

Sokr. Ist nun der Lügnerische etwa nur in Anderm lügnerisch, vermag aber in Bezug auf eine Zahl oder beim Rechnen nicht zu lügen?

Hipp. Beim Zeus, auch im Betreff einer Zahl.

8 Sokr. Wollen wir demnach annehmen, lieber Hippias, auch in Bezug auf Rechnen und Zahlen sei mancher Mensch lügnerisch?

Hipp. Ja.

Sokr. Wie wäre der nun wol beschaffen? Muß er nicht, soll er lügnerisch sein, wie du eben einräumtest, vermögend sein zu lügen? Denn von dem zu lügen Unvermögenden, sagtest du, besinnst du dich (Kap. 6 Anf.), er könne nie zum Lügner werden.

Hipp. Ja, ich besinne mich, so wurde behauptet.

Sokr. Zeigte es sich aber nicht eben, daß du vor Allen im Stande seist, über Zahlen zu lügen?

Hipp. Ja, gewiß auch das wurde behauptet.

Sokr. Nicht wahr, du bist aber auch vor Allen im Stande in Bezug auf das Rechnen das Richtige zu sagen?

Hipp. Allerdings.

Sokr. Einer und Derselbe ist demnach vermögend Richtiges und Unrichtiges über Rechnungsaufgaben zu sagen; das ist aber der darin Geschickte, der Rechenkundige.

Hipp. Ja.

Sokr. Wer sonst, lieber Hippias, kann also bei Rechnungsaufgaben lügnerisch sein, als der Tüchtige? Denn er ist es im Stande; er ist aber auch der Wahrhafte.

Hipp. Offenbar.

Sokr. Du siehst also, daß Einer und Derselbe lügnerisch und wahrhaft darüber ist, und daß der Wahrhafte keinen Vorzug vor dem Lügnerischen hat, denn Beides vereinigt sich fürwahr in Demselben, und sie stehen untereinander nicht, wie du eben meintest, in dem entschiedensten Widerspruche.

Hipp. In diesem Falle wenigstens offenbar nicht.

Sokr. Wollen wir es auch für andere Fälle untersuchen?

Hipp. Wenn du Lust hast.

Sokr. Nicht wahr, auch der Meßkunst bist du kundig? 9

Hipp. Das bin ich.

Sokr. Wie nun? Verhält es sich nicht auch in der Meßkunst so? Ist nicht derselbe am Besten im Stande, zu lügen sowie das Richtige über die Figuren zu sagen, der Meßkundige?

Hipp. Ja.

Sokr. Ist ein Anderer dessen fähig als er?

Hipp. Kein Anderer.

Sokr. Ist nicht der tüchtige und geschickte Meßkünstler der in Beiden das Meiste zu leisten Vermögende? Kann einer über Figuren lügen, ist nicht er es, der Tüchtige? Denn er war vermögend, der Unkundige unvermögend zu lügen. Sodaß, wie eingeräumt wurde, wer nicht zu lügen vermag, wol nicht einmal zum Lügner werden könnte.

Hipp. Dem ist so.

Sokr. Ziehen wir auch noch den dritten in Betrachtung, den Sternkundigen; mit welcher Wissenschaft du noch bekannter zu sein glaubst als mit den erwähnten. Nicht wahr, lieber Hippias? 368

Hipp. Ja.

Sokr. Nun auch in der Sternkunde findet eben dasselbe statt.

Hipp. Natürlich, lieber Sokrates.

Sokr. Und ist demnach in der Sternkunde irgend Jemand lügnerisch, so ist's der tüchtige Sternkundige, der zu lügen vermag. Gewiß nicht der es nicht Vermögende, weil er unwissend ist.

Hipp. So ergibt es sich.

Sokr. Demnach wird auch in der Sternkunde Derselbe wahrhaft und auch lügnerisch sein.

Hipp. Natürlich.

Sokr. Wohlan denn, lieber Hippias, dehne diese Untersuchungen so weit du magst, über alle Gegenstände des Wissens aus, ob es bei irgend einem sich anders und nicht ebenso verhalte. Du bist durchaus der der meisten Künste Allerkundigste unter allen Menschen, wie ich einst zuversichtlich dich behaupten hörte, als du auf dem Markte bei den Wechslertischen deine umfassenden und beneidenswerthen Kenntnisse aufzähltest. Du seist ein mal, sagtest du, nach Olympia gekommen und Alles, was du am Leibe trugst, sei dein Werk gewesen; zuerst sei ein Ring — denn damit begannst du — den du trugst, deine eigene Arbeit, da du in Ringe zu schneiden verstehst; so desgleichen ein anderes Siegel deine Arbeit; auch eine Badestriegel und ein Salbbüchschen habest du selbst verfertigt; dann habest du, deiner Aussage nach, das Schuhwerk, das du trugst, selbst zugeschnitten, Mantel und Leibrock selbst gewoben; was aber Allen als das Auffallendste und als Beleg der größten Kunstfertigkeit erschien, daß du behauptetest, der Gürtel deines Leibrocks sei von der Beschaffenheit der kostbaren persischen und diesen habest du selbst geflochten; außerdem habest du Gedichte mitgebracht, Heldengesänge und Trauerspiele und Dithyramben und viele und mannichfache in Prosa abgefaßte Vorträge; seist mit der Kenntniß derjenigen Wissenschaften, deren ich eben erwähnte, vor Andern ausgerüstet erschienen, sowie mit der der Versmaße, der Tonarten, der Rechtschreibung und sehr vieler anderer Dinge außerdem, wie ich mich zu erinnern glaube. Jedoch wenigstens deiner Erinnerungskunst vergaß ich zu erwähnen, einer dir von Rechtswegen gebührenden Erfindung, in der du sehr hervorzuleuchten glaubst; und so glaub' ich noch sehr viel Anderes vergessen zu haben. Aber, wie ich sage, wirf einen Blick auf deine eigenen Künste — ihrer sind genug — sowie auf die Anderer, und sage mir, ob du, nach dem, worüber ich und du übereingekommen sind, etwas auffindest, worin der Wahrhaftige und Lügnerische verschieden sind und nicht zusammentreffen. Stelle diese Betrachtung bei einem

Wissen, einem Kunstgriff oder wie du irgend es nennen magst
an, bei welchem du willst, du wirst aber nichts auffinden, 369
Freund; es gibt nichts, sonst gib es mir an.

Hipp. Das kann ich, lieber Sokrates, wenigstens so im 11
Augenblick, nicht.

Sokr. Noch wirst du es, denk' ich, können. Wenn ich aber recht habe, so erinnerst du dich, lieber Hippias, was für uns aus unserer Untersuchung folgt.

Hipp. Ich begreife nicht recht, was du meinst, lieber Sokrates.

Sokr. Weil du vielleicht eben jetzt keinen Gebrauch von deiner Erinnerungskunst machst; offenbar hältst du es nicht für nöthig. Aber ich will deinem Gedächtniß zu Hülfe kommen. Weißt du, daß du behauptetest, Achilleus sei wahrhaftig, Odysseus dagegen lügnerisch und vielgewandt?

Hipp. Ja.

Sokr. Wirst du nun inne, daß es sich deutlich gezeigt hat, daß der Lügnerische und Wahrhafte dieselben sind? Sodaß, wenn Odysseus lügnerisch erschien, er auch zum Wahrhaften, und wenn Achilleus wahrhaft, derselbe zugleich zum Lügnerischen wird, und die Männer nicht voneinander verschieden, geschweige denn entgegenstehend, sondern ähnlich sind.

Hipp. Lieber Sokrates, dergleichen Knoten der Rede schlingst du stets und indem du aus einem Vortrage das Schwierigste herausgreifst, hältst du das, es im Einzelnen erörternd, fest und streitest nicht gegen den Gegenstand im Ganzen, über den der Vortrag sich verbreitete [5]). So will ich dir auch jetzt, wenn du willst, durch viele Gründe in erschöpfender Rede darthun, daß Homeros den Achilleus besser als den Odysseus und der Lüge abhold darstellte, diesen dagegen betrügerisch, oft lügend und nachstehend dem Achilleus. Hast du Lust, so tritt mit Vortrag gegen Vortrag auf, daß der Andere besser sei; so werden diese (auf die übrigen Anwesenden zeigend) eher erkennen, wer von uns beiden besser spricht.

Sokr. Lieber Hippias, gewiß nicht zweifelhaft erscheint es 12
mir, daß du weiser seist als ich, aber immer bin ich gewohnt, wenn Jemand etwas vorträgt, aufzumerken; insbesondere wenn der Vortragende mir weise zu sein scheint, forsch' ich, um Das, was

er vorträgt, zu begreifen, genauer nach, prüfe das Gesagte von neuem und stell' es zusammen, damit ich's begreife. Erscheint mir aber der Sprechende unbedeutend, dann frage ich nicht, noch bekümmere mich um Das, was er sagt. Und daraus wirst du erkennen, wen ich für weise halte; denn du wirst finden, daß ich bei einem Solchen mich fest an das Gesagte halte, und ihn befrage, um von seiner Belehrung Nutzen zu ziehen. Demnach reizte mich auch jetzt dein Vortrag zum Nachdenken, indem es mir seltsam erschien, hättest du bei den Versen, die du anführst, um nachzuweisen, Achilleus spreche gegen den Odysseus als einen Flunkerer, recht, da Odysseus nirgend als
370 lügnerisch erscheint, er der Vielgewandte, Achilleus dagegen, als vielgewandt, wie du dich ausdrückst, sich darstellt; wenigstens lügt er. Denn nachdem er zuvor die Verse gesprochen hat, die auch du eben wiederholtest:

Denn mir verhaßt ist jener, sowie des Aïdes Pforten,
Wer ein Anderes birgt in der Brust und ein Anderes aussagt,

äußert er bald darauf, er werde sich nicht vom Odysseus und Agamemnon überreden lassen, und durchaus nicht vor Troia bleiben, sondern:

Bracht' ich (sagt er) morgen ein Opfer dem Zeus und den anderen Göttern,
Wohl, dann belad' ich die Schiffe, und wann ich ins Meer sie gezogen,
Wirst du schaun, so du willst um solche Dinge dich kümmern,
Schwimmen im Morgenroth auf dem flutenden Hellespontos,
Meine Schiff', und darin die eifrig rudernden Männer;
Und wenn glückliche Fahrt der Gestaderschüttrer vergönnet,
Möcht' ich am dritten Tag' in die schollige Phthia gelangen.

Noch früher sagte er hadernd zum Agamemnon:

Doch nun geh' ich gen Phthia! Denn weit zuträglicher ist es,
Heim mit den Schiffen zu gehn, den gebogenen! Schwerlich auch wirst du,
Weil du allhier mich entehrst, noch Schätz' und Güter dir häufen!

Nachdem er Dieses Angesichts des ganzen Heeres, Jenes zu seinen Waffengenossen gesagt hat, sieht man durchaus weder Anstalten getroffen, noch ihn Hand anlegen, die Schiffe in See

gehen zu lassen, um nach der Heimat abzuschiffen; sondern er verschmäht es mit edler Dreistigkeit, die Wahrheit zu sagen. Darum, lieber Hippias, befragt' ich dich gleich anfangs, ungewiß, wer von diesen beiden Männern als besser vom Dichter dargestellt sei, und in der Meinung, beide seien sehr wacker und es sei schwer zu entscheiden, welchem von ihnen in Bezug auf Lüge und Wahrheit und dessen übrige Vorzüge der Vorrang gebühre; denn auch in dieser Beziehung findet zwischen beiden kein großer Unterschied statt.

Hipp. Erwägst du doch die Sache nicht richtig, lieber 13
Sokrates. Denn wenn Achilleus lügt, thut er es offenbar nicht aus Hinterlist, sondern absichtlos, indem er durch die Bedrängniß des Heeres sich zu bleiben und ihm beizustehen genöthigt sieht; Odysseus dagegen thut es absichtlich und aus Hinterlist.

Sokr. Du hintergehst mich, mein liebster Hippias, und thust es selbst dem Odysseus nach.

Hipp. Keineswegs, lieber Sokrates. Was hast du denn 371
und wogegen etwas einzuwenden?

Sokr. Daß du behauptest, Achilleus lüge nicht aus Hinterlist; der, wie Homeros ihn geschildert hat, neben seiner Großsprecherei so durchtrieben und hinterlistig war, daß er offenbar sich um so viel geschickter glaubte, den Odysseus durch seine Großsprecherei zu täuschen, als er vor dessen Ohren seinen eigenen Worten Widersprechendes sagte, ohne daß Odysseus es inne ward. Wenigstens ist offenbar, daß Dieser in nichts, was er zu ihm spricht, verräth, er bemerke Jenes Lügen.

Hipp. Was meinst du denn da für eine Stelle, lieber Sokrates?

Sokr. Weißt du nicht, daß er etwas später zum Odysseus sagt, er werde sogleich mit Tages Anbruch absegeln, zu dem Aias dagegen nicht sagt, daß er absegeln werde, sondern Anderes verheißt?

Hipp. Wo denn?

Sokr. Wo er spricht:

Denn nicht werd' ich eher des blutigen Kampfes gedenken,
Ehe des waltenden Priamos Sohn, der göttliche Hektor,
Schon die Gezelt' und Schiffe der Myrmidonen erreicht hat,

Argos' Volk hinmordend und Glut in den Schiffen entflammend,
Doch bei meinem Gezelt und dunkelem Schiffe, vermuth' ich,
Wird wol Hektor, wie eifrig er ist, sich enthalten des Kampfs.

Glaubst nun etwa du, lieber Hippias, daß der Sohn der Thetis, der Zögling des hochweisen Cheiron, so vergeßlich sei, daß, nachdem er kurz zuvor die Flunkerer mit den größten Schmähungen überhäufte, er unmittelbar darauf gegen den Odysseus sich entschlossen erklärt abzusegeln, gegen den Aias aber zu bleiben; und nicht vielmehr hinterlistig, und den Odysseus für einen alten Gimpel erachte, dem er eben darin, in Ränkeschmieden und Lügen, obzusiegen meint?

14 Hipp. Nach meiner Meinung fürwahr nicht, lieber Sokrates; sondern in diesem allen äußerte er sich aus Gutmüthigkeit anders gegen den Aias, als gegen den Odysseus. Odysseus aber sagt, wenn er die Wahrheit sagt, diese stets in hinterlistiger Absicht und wenn er lügt desgleichen.

Sokr. Demnach ist natürlich Odysseus besser als Achilleus.

Hipp. Gewiß nichts weniger, als das, lieber Sokrates.

Sokr. Wie so? Ergab es sich nicht soeben, daß wer absichtlich lüge besser sei, als wer absichtslos?

Hipp. Wie möchte wol, lieber Sokrates, der absichtlich
372 unrecht Handelnde, der absichtlich Andern Nachstellende oder Böses Verübende, besser sein, als der Absichtslose, dem es große Ansprüche auf Nachsicht zu geben scheint, wenn er unwissend ein Unrecht begangen, gelogen oder sonst etwas Böses gethan hat? Auch die Gesetze sind gewiß weit strenger gegen die absichtlich, als die absichtlos Böses Verübenden oder Lügenden.

15 Sokr. Du siehst, lieber Hippias, daß ich der Wahrheit gemäß sage (Kap. 12), ich beharre fest beim Befragen der Weisen, und das ist vielleicht das einzige Gute an mir, während ich in Andern gar wenig werth bin. Denn über die Beschaffenheit der Dinge bin ich in Ungewißheit und weiß nicht, wie es damit steht. Dafür liefert einen ausreichenden Beleg, daß ich, komm' ich mit einem von euch zusammen, dem seine Weisheit einen Namen erwarb und für dessen Weisheit die Hellenen insgesammt zeugen, als nichtswissend erscheine; denn in

nichts, möcht' ich schier sagen, bin ich eurer Meinung. Welchen stärkern Beleg der Unkunde gibt es aber, als wenn man von der Meinung weiser Männer abweicht? Das eine ausnehmend Gute hab' ich, was mich rettet; ich schäme mich nämlich nicht zu lernen, sondern forsche und frage, und weiß es Dem, der mir Rede steht, herzlich Dank und habe noch Niemandem je diesen Dank entzogen. Denn nimmer stellt' ich es noch in Abrede, hatt' ich etwas gelernt, indem ich das Erlernte für meine eigene Erfindung ausgab, sondern preise vielmehr Den, der mich belehrte, als einen weisen Mann, indem ich offen erkläre, was ich von ihm lernte. So stimm' ich fürwahr auch jetzt nicht in Dem, was du sagst, mit dir überein, sondern bin sehr abweichender Meinung. Das ist aber, das weiß ich recht gut, meine Schuld, weil ich ebenso bin, wie ich bin, um nicht noch Härteres über mich selbst auszusprechen. Denn mir stellt sich in Allem das Gegentheil von Dem, was du sagest, dar, lieber Hippias: Diejenigen, welche absichtlich, nicht aber absichtlos Andern schaden, Unrecht thun, lügen, betrügen, Fehler begehen, seien besser, als wer es absichtlos thut. Bisweilen bin ich jedoch auch der entgegengesetzten Meinung und treibe mich darüber, offenbar weil ich es nicht weiß, in der Irre umher. In diesem Augenblicke aber hat mich eine Art Fieberanfall betroffen, und es scheint mir besser wer absichtlich, als wer absichtlos in etwas einen Fehler begeht. Aber die Schuld meiner gegenwärtigen Stimmung messe ich unsern vorhergegangenen Erörterungen bei, sodaß im gegenwärtigen Augenblicke Diejenigen mir schlechter erscheinen, die jedes dieser Dinge absichtlos, als die es absichtlich thun. Sei also du mir gefällig und entziehe dich nicht misgünstig der Cur meiner Seele; denn eine weit größere Wohlthat wirst du mir erzeigen, wenn du meinen Geist von Unwissenheit, als wenn du meinen Körper von einer Krankheit befreist. Willst du aber einen langen Vortrag 373
halten, so sage ich dir voraus, du wirst mich nicht heilen können, denn ich würde dir nicht zu folgen vermögen; willst du aber, wie bisher, meine Fragen beantworten, dann wirst du mir großen Nutzen schaffen und dir selbst wird es, denk' ich, auch nicht zum Nachtheil gereichen. Auch deinen Beistand, Sohn des Apemantos, kann ich wol mit Fug in Anspruch nehmen;

denn du veranlaßtest mich in eine Unterredung mit Hippias mich einzulassen; darum verwende dich nun auch jetzt für mich beim Hippias, wenn er mir nicht Rede stehen will.

Eud. Unserer[6]) Verwendung, lieber Sokrates, wird es, denk' ich, beim Hippias nicht bedürfen, denn nicht darauf lautet, was er im Voraus verhieß, sondern er werde sich den Fragen Niemandes entziehen. Nicht wahr, lieber Hippias? Sagtest du das nicht?

Hipp. Wohl. Aber Sokrates, lieber Eudikos, bringt nur Verwirrung in die Untersuchung und scheint ein recht durchtriebener Schalk.

Sokr. Bester Hippias, wenigstens thu' ich das durchaus nicht absichtlich, denn dann müßt' ich deiner Behauptung zufolge ein weiser und tüchtiger Mann sein, sondern absichtlos, und darum verzeihe mir; denn du sagst ja auch, man müsse Dem verzeihen, der absichtlos Noth schaffe.

Eud. Laß durchaus dich nicht abhalten, lieber Hippias, sondern gib, so unsert- als der von dir ausgesprochenen Verheißungen wegen, dem Sokrates auf seine Fragen Bescheid.

Hipp. Auf deine Fürbitte will ich ihm Rede stehen. Frage also nur, was dir beliebt.

16 Sokr. Gewiß, ich hege den lebhaften Wunsch, lieber Hippias, das jetzt auf die Bahn Gebrachte genau zu erforschen, wer von Beiden besser sei, die absichtlich oder die absichtlos Fehlenden. Nun denk' ich diese Nachforschung am besten folgendermaßen anzustellen. Antworte mir aber: Sagst du von Jemandem, er sei ein guter Läufer?

Hipp. So sag' ich.

Sokr. Und ein schlechter?

Hipp. Ja.

Sokr. Nicht wahr, ein guter Läufer ist wer gut, ein schlechter, wer schlecht läuft.

Hipp. Ja.

Sokr. Nicht wahr, wer langsam läuft, läuft schlecht, wer schnell, gut?

Hipp. Ja.

Sokr. Beim Läufer und im Laufen ist also Schnelligkeit etwas Gutes, Langsamkeit etwas Schlechtes?

Hipp. Wie sollt' es sonst?

Sokr. Wer von Beiden ist nun der bessere Läufer, wer absichtlich, oder wer absichtlos langsam läuft?

Hipp. Wer absichtlich.

Sokr. Ist nun das Laufen nicht ein Thun?

Hipp. Gewiß ein Thun.

Sokr. Wenn aber ein Thun, nicht auch ein Vollbringen?

Hipp. Ja.

Sokr. Also wer schlecht läuft, vollbringt im Laufe dadurch etwas Schlechtes und Schimpfliches?

Hipp. Etwas Schlechtes. Wie sollt' er nicht?

Sokr. Schlecht aber läuft, wer langsam läuft?

Hipp. Ja.

Sokr. Vollbringt nun also nicht der gute Läufer absichtlich dieses Schlechte und Schimpfliche, der schlechte aber absichtlos?

Hipp. So scheint es wenigstens.

Sokr. Beim Laufen taugt also Der weniger, wer absichtlos, als wer absichtlich Schlechtes vollbringt?

Hipp. Beim Laufen, ja.

Sokr. Wie aber beim Ringen? Welcher Ringer verdient 374
den Vorzug, wer absichtlich oder wer absichtlos fällt?

Hipp. Natürlich, wer absichtlich.

Sokr. Ist aber beim Ringen das Fallen ungeschickter und schimpflicher, oder das Niederwerfen?

Hipp. Das Fallen.

Sokr. Demnach ist auch beim Ringen Derjenige, welcher das Ungeschickte und Schimpfliche mit Absicht vollbringt, ein besserer Ringer, als wer absichtlos es thut.

Hipp. Natürlich.

Sokr. Wie ferner bei jeder andern Anwendung körperlicher Kraft? Kann der an Körperkraft Überlegene nicht Beides vollbringen, was von Kraft und was von Schwäche zeugt, das Schimpfliche und das Rühmliche? Sodaß der körperlich Kräftigere, wenn er vermittelst des Körpers etwas schlecht vollbringt, es absichtlich, der Schwächere es absichtlos vollbringt?

Hipp. Natürlich verhält es sich so in Bezug auf Körperkraft.

Sokr. Wie aber, was eine anständige Haltung anbetrifft, lieber Hippias? Zeugt es nicht von einem gewandteren Körper, absichtlich eine unanständige, schlechte Haltung anzunehmen, absichtlos aber von einem unbeholfenern? Oder wie meinst du?

Hipp. So.

Sokr. Die absichtliche Verletzung des Anstandes zeugt also von einem Vorzug, die absichtlose von einer Mangelhaftigkeit des Körpers.

Hipp. Offenbar.

Sokr. Was meinst du ferner von der Stimme? Welcher gibst du den Vorzug, der absichtlich oder der absichtlos den rechten Ton verfehlenden?

Hipp. Der absichtlich.

Sokr. Die es absichtlos thut, steht ihr nach?

Hipp. Ja.

Sokr. Möchtest du lieber das Gute haben, oder das Schlechte?

Hipp. Das Gute.

Sokr. Also lieber Füße, die absichtlich, oder die absichtlos hinken?

Hipp. Die absichtlich.

Sokr. Ist aber das Hinken nicht ein Gebrechen und Mangel an guter Haltung?

Hipp. Ja.

Sokr. Wie ferner? Ist nicht Blödsichtigkeit ein Gebrechen der Augen?

Hipp. Ja.

Sokr. Was für Augen möchtest du nun lieber haben, welcher dich lieber bedienen, mit denen Einer absichtlich schlecht sieht oder schielt, oder absichtlos?

Hipp. Mit denen er es absichtlich thut.

Sokr. Also hältst du von Dem, was du thust, das absichtlich schlecht Vollbrachte für besser, als das absichtlos?

Hipp. In dergleichen Dingen wenigstens.

Sokr. Aber von Allen, wie von den Ohren, der Nase, dem Munde und allen Sinneswerkzeugen gilt Dasselbe: die

etwas absichtlos verkehrt machen, seien nicht wünschenswerth, als schlecht, wohl aber, die es absichtlich thun, als gut.

Hipp. Ich wenigstens bin der Meinung.

Sokr. Wie weiter? Welche Werkzeuge sind besser zum 17
Gebrauch, mit denen Jemand absichtlich, oder mit denen er absichtlos etwas schlecht vollbringt? Ist, zum Beispiel, ein Steuerruder, mit dem Einer absichtlos das Schiff schlecht lenkt, besser, als das, womit er es absichtlich thut?

Hipp. Das, womit es absichtlich geschieht.

Sokr. Verhält es sich nicht ebenso mit Bogen, Leier, Flöte und allen andern Werkzeugen insgesammt?

Hipp. Du hast recht.

Sokr. Wie weiter? Ist's besser, ein Pferd solches Sinnes[7]) zu haben, vermöge dessen man absichtlich, oder vermöge dessen man absichtlos schlecht reitet?

Hipp. Jenes.

Sokr. Es ist also das bessere?

Hipp. Ja.

Sokr. Mit dem Pferde besseres Sinnes würde man also 375
die aus solchem Sinne entspringenden Fehler absichtlich, mit dem schlechtes Sinnes absichtlos sie begehen?

Hipp. Allerdings.

Sokr. Nicht so auch bei dem Hunde und allen andern Thieren?

Hipp. Ja.

Sokr. Doch wie weiter? Ist's besser, einen Bogenschützen solches Sinnes zu haben, der absichtlich, oder der absichtlos das Ziel verfehlt?

Hipp. Der es absichtlich verfehlt.

Sokr. Dieser ist also für die Kunst des Bogenschießens vorzuziehen?

Hipp. Bei der des Bogenschießens wenigstens.

Sokr. Wie aber in der Heilkunst? Ist der Sinn, welcher absichtlich dem Körper Schaden zufügt, nicht der heilkundigere?

Hipp. Ja.

Sokr. Also ist dieser in dieser Kunst dem es absichtlos Thuenden vorzuziehen?

Hipp. Er ist's.

Sokr. Wie weiter? Vollbringt nicht der des Cither- und Flötenspiels kundigere, sowie der in allen übrigen Künsten und Wissenschaften tüchtigere Sinn absichtlich das Schlechte und Tadelnswerthe, und begeht absichtlich Fehler, der untüchtigere aber absichtlos?

Hipp. Offenbar.

Sokr. Gewiß möchten wir aber auch lieber Sklaven solches Sinnes haben, die eher absichtlich als absichtlos einen Fehler begehen und etwas schlecht machen, als dazu tauglicher.

Hipp. Ja.

Sokr. Möchten wir ferner nicht wünschen, daß unser eigener Sinn der tüchtigste sei?

Hipp. Ja.

Sokr. Wird er nun tüchtiger sein, wenn er absichtlich, oder wenn er absichtlos einen Fehler begeht und etwas schlecht macht?

Hipp. Es wäre aber doch arg, lieber Sokrates, sollten die absichtlich unrecht Handelnden besser sein, als die absichtlos.

Sokr. Aber es ist doch gewiß aus dem Gesagten klar.

Hipp. Meiner Meinung nach nicht.

18 Sokr. Ich meinte, auch dir sei es klar geworden, lieber Hippias. Gib mir noch ein mal Antwort: Nicht wahr, die Gerechtigkeit ist entweder ein Vermögen, oder ein Wissen, oder Beides? Oder ist's etwa nicht nothwendig, daß die Gerechtigkeit wenigstens Eines von diesen sei?

Hipp. Ja.

Sokr. Ist nun nicht, wenn die Gerechtigkeit ein Vermögen der Seele ist, die vermögendere Seele auch die gerechtere?

Hipp. So stellte es sich heraus.

Sokr. Wie, wenn sie ein Wissen ist? Ist dann nicht die weisere Seele die gerechtere, die unwissendere die ungerechtere?

Hipp. Ja.

Sokr. Wie, wenn Beides? Ist nicht diejenige, welche Beides besitzt, Wissen und Vermögen, die gerechtere, die unwissendere aber die ungerechtere? Muß es nicht nothwendig so sich verhalten?

Hipp. Offenbar.

Sokr. Erschien also nicht diese vermögendere und weisere

Seele als die bessere, und mehr im Stande, Beides bei jeder Verrichtung zu thun, das Löbliche und das Tadelnswerthe?

Hipp. Ja.

Sokr. Thut sie demnach das Tadelnswerthe, so thut sie 376 es ihrem Vermögen und ihrer Kunde nach absichtlich. Offenbar aber gehören diese zur Gerechtigkeit, entweder Beide, oder das Eine von Beiden.

Hipp. Natürlich.

Sokr. Und Unrecht thun ist schlecht, kein Unrecht thun löblich handeln.

Hipp. Ja.

Sokr. Wird also nicht die vermögendere und bessere Seele, wenn sie Unrecht thut, es absichtlich thun, die welche nichts taugt, absichtlos?

Hipp. Offenbar.

Sokr. Ist nun nicht ein guter Mann, wer eine gute, ein schlechter, wer eine schlechte Seele hat?

Hipp. Ja.

Sokr. Demnach ist's dem Guten eigenthümlich, absichtlich Unrecht zu thun, dem Schlechten absichtlos, wenn der Gute eine gute Seele hat.

Hipp. Die hat er aber gewiß.

Sokr. Gibt es also Jemanden, der absichtlich Fehler begeht und tadelnswerth und unrecht handelt, so kann das kein Anderer als der Gute sein.

Hipp. Das kann ich dir unmöglich zugestehen, lieber Sokrates.

Sokr. Ich mir selbst nicht einmal, lieber Hippias; aber so stellt es sich uns doch nothwendig, unserer Untersuchung zufolge, heraus. Gewiß, was ich längst sagte: Ich schweife über diese Gegenstände in der Irre, und ändere stets meine Meinung. Daß aber ich, oder ein anderer Laie in der Irre schweife, ist nicht zu verwundern; wenn aber auch ihr Weisen in der Irre schweifet, dann ist's auch für uns schlimm, können wir doch nicht einmal an euch uns wenden, um von unserer Ungewißheit befreit zu werden.

Anmerkungen.

1. Zur Einleitung.

1) Wie Xenophon sagt, sein Lehrer habe die Besonnenheit gar nicht von der Weisheit getrennt, weil mit dem Erkennen des Guten und Rechten das Üben desselben unzertrennlich verbunden sei (Memorab. III, 9, 4), so berichtet auch Aristoteles, Sokrates habe gemeint, jede Tugend sei Wissen, und wer das Richtige wisse, der handle auch richtig, eth. Eudem. I, 5; ja, er ging so weit, das Dasein einer, den das Rechte wissenden Menschen gegen besseres Wissen und Gewissen zum Bösen verführenden, ungemäßigten Begierde (ἀκρασία) in Frage zu stellen, eth. Nicom. VII, 3. Vgl. Brandis, Grundlinien der Lehre des Sokrates, im rhein. Museum, I, 1, 133.

2) Arist. eth. Nicom. VII, 3, und Xenophon an vielen Stellen der Denkwürdigkeiten; Platon selbst kommt in allen seinen ethischen Gesprächen, namentlich im Protagoras, im Menon, im Gorgias, immer wieder auf jenen Satz zurück.

3) Die Megariker lehrten, wie Aristoteles (metaphys. VIII, 3) berichtet, daß, wer nicht wirklich etwas thue, dies auch gar nicht thun könne, was zuletzt zu einem Leugnen alles Werdens und aller Bewegung hinführte; dem Aristoteles gebührt das Verdienst, die Kategorien der Möglichkeit und Wirklichkeit in ihrer rein logischen Bedeutung zuerst scharf gesondert zu haben. Vgl. die Beweisführung des Megarikers Diodóros Kronos bei Cic. de fato, c. 9.

4) Pl. L. u. Schr., 464. — Mit dem ihn selten verlassenden gesunden Takt hat Socher, der richtig die Entstehung unsers Dialogs aus dem oben angeführten sokratischen Gespräch erkannte und ebenso richtig ihn als eine Jugendschrift Platon's nahm, ohne auf den Gedankengehalt tiefer einzugehen, gegen Ast gesprochen, üb. Pl. Schr., 144—150.

5) Platonis opp. IV, 2, 233. Allerdings erkennt Stallbaum (p. 234) auch einen positiven Gehalt des Gesprächs an, daß nämlich der Satz, mit dem Wissen der Tugend sei Trug und Unwahrheit und

überhaupt jedes absichtliche Unrechtthun unvereinbar, durch Hervorhebung der Abgeschmacktheit des Gegentheils, in ein desto helleres Licht gestellt werde. Damit aber scheint uns, wie wir oben gezeigt haben, Platon's Absicht noch keineswegs erschöpft.

6) Besonders in den Büchern vom Staate und in der großartigen Volkserziehungslehre jener Bücher tritt das Element der Askésis oder der Heranbildung zum Guten als ein dem Wissen gleichberechtigtes und dieses erst zu seiner rechten Bethätigung bringendes höchst bedeutsam hervor, ein Beweis, wie tief Platon das Ideal einer Harmonie des ganzen Seelen- und Geisteslebens aufgefaßt hatte. Nicht geringeres Gewicht legte Aristoteles, der so wenig als Platon das Moment der Thatkraft und der Harmonie des Wissens und Wollens verkannte und die Tugend daher auch als einen durch Vernunft bestimmten Zustand des Willens bestimmte (eth. Nicom. II, 6), in seiner Ethik und Politik auf die Askesis.

7) Euthyd., 281.

8) „Den schlechten Mann muß man verachten, der nie bedacht, was er vollbringt."

9) Gesch. der plat. Phil., 432. Vgl. S. 487.

10) Metaphys. IV, 29. Allerdings nennt Aristoteles Platon's Namen nicht, sondern führt nur an, daß im Hippias der Satz, der Lügner sei derselbe mit dem Wahrhaften, aufgestellt werde. Jedenfalls also ist der Dialog zur Zeit des Aristoteles schon da gewesen, aber auch die bloße Erwähnung desselben spricht mit Wahrscheinlichkeit dafür, daß Aristoteles ihn als platonisch angenommen habe, da er wol der Anführung der Werke geringerer Männer ihren Namen beizugeben pflegt, Platon's Namen aber gern verschweigt. Wie häufig heißt es z. B.: „im Timäos, in der Republik" u. s. w.

11) Platon's Werke, I, 2, 291—296.

12) Oeuvres de Platon, 116.

13) Gesch. der plat. Phil., 434.

2. Zur Übersetzung.

1) Nicht blos die drei als Zwischenredner Genannten, sondern, wie aus dem Schlusse des elften Kapitels erhellt, mehre Andere, die aber blos als Zuhörer der Unterredung beiwohnen.

2) Überschrift der neunten Rhapsodie der Ilias: vom bedrängten Agamemnon Abgesandte, unter ihnen Odysseus, erscheinen bittend vor dem gekränkten Achilleus, der den Argeiern den Beistand seines tapfern Armes entzogen hat.

3) Nach der Lesart: ὥςπερ δὴ κρανέω (statt φρονέω), die das Ansehen der besten Handschriften bestätigt. Schon die alten Grammatiker stritten darüber, welche von beiden Lesarten den Vorzug verdiene. Kein Herausgeber Homer's, den zu vergleichen dem Übersetzer gestattet

war, hat sich für κρανέω entschieden, obschon ein Abschreiber eher das verständlichere φρονέω für das seltnere κρανέω unterschieben konnte, als umgekehrt.

4) Ilias IX, 308 fg., größtentheils nach Voß.

5) Ziemlich denselben Vorwurf macht Hippias dem Sokrates in dem andern Gespräche, welches seinen Namen führt, 301, 304.

6) Eudikos spricht nicht blos in seinem, sondern in aller bei dieser Unterredung Anwesenden Namen; vgl. Anm. zu Kap. 1.

7) Im Griechischen heißt es, nach wörtlicher Übersetzung: die Seele eines Pferdes zu besitzen; das kann aber, dem Zusammenhange nach, nur so viel heißen, als: ein Pferd mit einer solchen Seele zu besitzen; unter Seele aber kann weder die Quelle des thierischen, das Thier von der bewußtlosen Pflanze unterscheidenden Lebens, noch das Denkvermögen, welches wir auch den Thieren nicht ganz absprechen können, sondern es muß darunter vielmehr die Neigung zum Guten oder Bösen, Das, was wir Gesinnung oder Sinn nennen, verstanden werden. Bei Allen, von denen wir Gehorsam begehren, beim Pferde, Hunde, andern Hausthieren, beim Sklaven, verstehen wir unter einem schlechten Sinne einen widerspenstigen, das Widerstreben, seinem Herrn zu gehorchen. Dieses Widerstreben ist durch kluge Behandlung zu besiegen; demnach ist ein widerspenstiges Pferd u. s. f. besser, als ein seiner körperlichen Beschaffenheit nach untaugliches. Ein Arzt, der in böser Absicht seinen Patienten schadet, ist, wenigstens in Bezug auf seine Kenntnisse, dem vorzuziehen, der es aus Unwissenheit thut.

IV.

Alkibiades der Erste oder der angehende Staatsmann.

Einleitung.

Mit Perikles' Tode begann für Athen eine Zeit, die, noch immer reich an gewaltigen Kräften und bedeutenden Charakteren, dabei voll des regsten Lebens in Wissenschaft und Kunst, wie es in solcher Tiefe und zugleich in solcher auf den kleinsten Raum zusammengedrängten Fülle und Vielseitigkeit die Welt noch nicht wieder gesehen hat, doch in vielen Beziehungen schon zum Verfall hinneigte und weder in der Kunst noch im Staate, noch auch in ihrer sittlichen Haltung jene wundervolle Lebensharmonie des zunächst voraufgegangenen Geschlechts behauptete, das die hohen Staatsmänner Aristides und Perikles und die nicht minder hohen Dichter Äschylos und Sophokles mit ihrem Geiste erfüllt hatten. Wie mit der Nothwendigkeit eines Naturgesetzes folgte der ruhigen und einfachen Größe dieser Männer ein beweglicheres und vielseitigeres, aber in sich gebrochenes und mit sich zerfallenes, zwischen Altem und Neuem ruhelos schwankendes Geschlecht, ein Geschlecht, das nach innen wie nach außen mit maßloser Hast nach neuen Entwickelungen strebte, dabei aber nicht sittliche Kraft genug hatte, um diese Entwickelungen mit ruhiger Besonnenheit vorzubereiten und mit weiser Mäßigung zu leiten [1]). So kam es, daß der athenische Staat im Innern durch wiederholte Umwälzungen, nach außen aber durch einen ungezügelten Eroberungstrieb, dem seine Kräfte und Mittel nicht entsprachen, an den Rand des Verderbens geführt wurde. Die bedeutendste Gestalt dieser Zeit des ungezügelten Strebens und des beginnenden Verfalles war Alkibiades, ein Mann, der durch sein unstetes Leben wie durch seinen aus

Gegensätzen merkwürdig gemischten Charakter den Geist seiner Zeitgenossen gleichsam vorbildlich darstellt. Von Vater und Mutter her der Abkömmling edler und altberühmter, in die sagenhafte Vorzeit hinaufreichender Geschlechter, Mündel und Neffe des Perikles, eines großen Vermögens Erbe, eine schöne und hohe Gestalt, dabei mit ungemeinen Geistesgaben ausgerüstet und begabt mit der regsten und wärmsten Empfänglichkeit für alles Große und Schöne, aber auch mit einem, zu hochfliegenden und phantastischen Plänen sich versteigenden, unersättlichen Ehrgeiz, war er geboren, sein Zeitalter zu beherrschen; doch ihm fehlte das Höchste, die Herrschaft über sich selbst, und mit ihr jene reine, sich selbst verleugnende, dem Staate und den höchsten Zwecken alles Eigene opfernde Bürgertugend, durch welche Aristides und Perikles so groß geworden waren und ihr Vaterland so groß gemacht hatten. Seine Reichthümer verwandte er, statt nach dem Vorbilde jener Männer die Stadt mit großartigen Werken zu schmücken, zu glänzenden Festzügen und zur Unterhaltung eines trefflichen Marstalls [2]); sein hohes persönliches Ansehen und die hinreißende Gewalt seiner Rede diente ihm als Mittel zu selbstsüchtigen oder chimärischen Zwecken, und mit aller Kraft seines ebenso kühnen und feurigen als scharfen und klaren, rasch die Verhältnisse der Staaten und das Getriebe ihrer Parteien durchschauenden Geistes entwarf er bald riesenhafte Eroberungspläne, bald sann er auf Änderung oder Umwälzung der athenischen Verfassung, ohne daß er bei diesen Dingen etwas Anderes im Auge hatte, als sich selbst und seinen Ruhm. Platon läßt schon den noch nicht zwanzigjährigen Jüngling nach dem Ungemeinen und Ungeheuern streben; er möchte lieber todt sein, als ein ruhmloses Leben führen; mit den ersten Männern, mit den ersten Mächten seiner Zeit will er, blos mit seines Geistes Kraft gerüstet, in die Schranken treten, ja, Europa ist ihm zu eng, er denkt schon an die Eroberung des unermeßlichen Perserreichs. Es konnte nicht fehlen, daß der junge Alkibiades von den geistvollen Vorträgen der gepriesenen Weisheitslehrer Protagoras, Hippias, Prodikos, welche damals Athen häufig besuchten, mächtig angezogen wurde; auch deutet Platon mehrmals auf einen Verkehr zwischen ihm und jenen Sophisten hin [3]), doch ist er wol nie im eigentlichen

Sinne ihr Schüler gewesen. Vielmehr hatte er sich schon früh mit begeisterter Liebe an Sokrates angeschlossen, der ihn vor allen Jünglingen Athens mit der Treue eines väterlichen Freundes liebte [4]), und, indem er ihn über das verkehrte und unsittliche Treiben der damaligen Staatsmänner ins Klare setzte, ihn auf das Eine, was Noth thut, auf die Tugend und auf Selbstprüfung und Selbsterkenntniß, den einzig festen Grund der Tugend, unablässig hinwies [5]). So suchte er die herrlichen Anlagen des Jünglings, der bei größerer Stetigkeit seinem Volke ein zweiter Perikles werden konnte, auf den rechten Wegen zum würdigsten Ziele zu leiten. Aber bald überwucherte die ungestüme und ungezügelte Natur des Zöglings und der entartende Geist seiner Zeit das treue Wort des Lehrers, aus dessen Unterricht er wol einen freiern, über religiöse und politische Vorurtheile erhabenen Standpunkt, nicht aber das Beste von Allem, eine reine, feste, ihres Zieles und ihrer Mittel sich klar bewußte Sittlichkeit gewonnen hatte. Schon bald nach seinem Eintritt in das öffentliche Leben scheint er sich von Sokrates zurückgezogen zu haben, um auf die Dauer nicht wieder zu ihm zurückzukehren. Dennoch wurde Sokrates häufig für das Thun seines ungetreuen Schülers verantwortlich gemacht; die wiederholten Umtriebe gegen die demokratische Verfassung und die Volksreligion, die man dem Alkibiades und seiner Partei Schuld gab und die zu dem verrufenen Hermokopidenproceß [6]) und zu der Abberufung des Alkibiades von der ihm eben eröffneten sicilischen Siegeslaufbahn führten, ferner seine verhängnißvolle Flucht nach Sparta, bei welcher er mit einem bis dahin unerhörten Leichtsinn die heiligsten Pflichten verletzte und, um sich selbst zu retten und zu rächen, Staat und Vaterland verrieth [7]), endlich sein späteres, beiden Parteien verdächtiges Schwanken zwischen Aristokratie und Demokratie [8]), dies Alles mochte wol mancher ehrliche athenische Bürger alten Schlages für die herbe Frucht der sokratischen Lehre halten, die ja auch dem Aristophanes als eine durch Reflexion und Sophistik die heiligsten Verhältnisse auflösende und zersetzende erschienen war, und wenn die übrigens so wackern Wiederhersteller der von den Spartanern gestürzten Staatsordnung, weil sie von demselben Vorurtheil ausgingen, so leicht der gehässigen Anklage Gehör gaben,

daß Sokrates die Jugend verderbe, so dachten sie dabei wol an keinen mehr als an Alkibiades. Gegen diesen Vorwurf sucht Xenophon in seiner schlichten Weise seinen Lehrer zu vertheidigen, indem er zeigt, wie sowol Alkibiades als der geistvolle Materialist und Schreckensmann Kritias, dessen der Demokratie verderbliches Treiben man ebenfalls als eine Nachwirkung der sokratischen Lehre ansah, in ihrer Jugend mehr durch das ganz neue Vorbild fleckenloser Tugend, das Sokrates gab, und durch den Zauber seines belehrenden Gesprächs, als durch ein Herzensbedürfniß zu Sokrates und der Philosophie hingezogen, später aber im Staatsleben ihm und seinen Grundsätzen bald genug untreu geworden seien [9]). Viel kunstvoller hat Platon dasselbe in mehren zu verschiedenen Zeiten verfaßten Dialogen gethan, in denen er uns die edle und reine Freundschaft des Sokrates und des Alkibiades in lebensvollen Bildern schildert, dabei aber auch nicht anzudeuten vergißt, daß Alkibiades in seinem spätern Leben seine jugendliche Begeisterung für Sokrates und die Tugend verleugnet habe. In unserm Dialog, der, wie wir später zeigen werden, noch bei dem Leben des Sokrates wie des Alkibiades geschrieben zu sein scheint, schildert er das eben beginnende innigere Verhältniß Beider, wie der Ältere sich dem Jüngern fast aufdrängt, bald aber ihn zum Bewußtsein seiner Unwissenheit und seines eiteln, planlosen Treibens bringt und eine edle Begeisterung für die Tugend in ihm erweckt; doch läßt er Sokrates noch in den letzten Worten schon vorausblickend auf den spätern Abfall des Schülers hindeuten. Wir werden später sehen, wie er ihn im Protagoras, dessen Abfassung wol in die letzten Lebensjahre des Sokrates fällt, als Zuhörer des Prodikos und zugleich als warmen Verehrer seines größern Meisters vorführt [10]), wie er dann wieder im Gorgias, bald nach dem Tode des Sokrates, diesen zugleich seine Liebe zu Alkibiades bekennen und dessen unstetes Schwanken von einer Lehre zur andern beklagen läßt [11]), wie er endlich im Gastmahl ihn als feurigen, von Liebe zu seinem großen Freunde und zu allem Guten und Göttlichen überströmenden Enthusiasten darstellt [12]).

Die Anlage unsers Gesprächs erinnert wieder sehr an Jon und den größern Hippias; hier wie dort fehlt ein erzählender Eingang und eine dritte Person; wie jene beiden Gespräche,

zerfällt auch dieses ganz symmetrisch in zwei Theile, die zueinander in ganz ähnlichen Verhältnissen wie dort stehen; denn gerade wie dort den Rhapsoden und den Sophisten, bringt Sokrates hier seinen jungen Freund im ersten Theile in eine Verwirrung, durch die das erwachende Bewußtsein seiner Unwissenheit über das Ziel seines Strebens hervorgerufen wird, und zeigt ihm dann im zweiten durch andeutende Winke oder dialektisch entwickelte Begriffsbestimmungen den richtigern Weg; endlich sind auch hier, wie im Jon, beide Theile durch eine längere aus Ironie und Ernst gemischte Rede des Sokrates zugleich verknüpft und auseinandergehalten. Darin aber ist unser Gespräch wesentlich von jenen beiden andern verschieden, daß Sokrates hier sich nicht damit begnügt, seinen Mitunterredner zu verwirren und zu beschämen, sondern mit heiligem Ernst ihn zu heilen sucht von seiner schmachvollen Unwissenheit über seinen Lebensberuf und über die höchsten Güter; hoch über den verworrenen Bestrebungen einer entarteten Politik zeigt er ihm das ferne und große Ziel eines selbstbewußten, besonnenen, durch Einkehr in die Tiefen des gottverwandten Geistes, in welchem des Menschen eigenstes und freiestes Wesen besteht, gereinigten und geheiligten Lebens. Er hatte es ja hier nicht mit einem eiteln Sophisten oder Declamator zu thun, sondern mit einem der edelsten Jünglinge Athens, dessen unvergleichliche Anlagen, verbunden mit einem warmen, weichen, für das Höchste leicht erregten Herzen, gewiß ein würdiger Gegenstand für die pädagogische Kunst eines Sokrates waren. Eben darum tritt die heitere Laune und die plastische Komik, die wir im Jon und im Hippias vorherrschen sahen und die später in höchster Vollendung im Protagoras wieder erscheint, hier mehr zurück; ein ernsterer, männlicherer, besonnenerer Geist weht durch das Ganze, der Gedankengehalt ist reicher und tiefer, die Dialektik schärfer und methodischer geworden, wiewol wir auch hier noch bald in springenden, lückenhaften oder mit Worten spielenden Beweisführungen, bald in dem mühsam auf gewundenen Umwegen sich hinschleppenden Gange der Untersuchung den werdenden und sich bildenden Denker zu erkennen glauben. Ja, wir sagen wol nicht zu viel, wenn wir behaupten, daß der ganze Gang der platonischen Ethik in unserm Gespräche vorgebildet ist und daß

Ahnungen hoher Wahrheiten in demselben ausgestreut sind, die gleichsam prophetisch an die höchsten Gedanken der reifsten Dialoge Platons anklingen. Ein Überblick über die Gedankenfolge des Gesprächs möge unser Urtheil rechtfertigen.

Der Kern und Mittelpunkt unsers Dialogs ist der sokratische, von Xenophon (Denkw. III, 9, 6) uns überlieferte Ausspruch: „Wer sich selbst nicht kennt und zu wissen glaubt, was er nicht weiß, der steht dem Wahnsinn ganz nahe." Auf die Nothwendigkeit der Selbsterkenntniß, die er bei den Weisheitslehrern wie bei den Künstlern und Staatsmännern seiner Zeit vermißte, legte Sokrates in allen seinen Unterredungen das größte Gewicht, sie war die Seele und der höchste Inhalt seiner Lehre, und gegen sie war ihm alles Wissen von der Natur und ihren Kräften, Formen und Gesetzen werthlos und nichtig. Dieser Grundsatz war es, durch welchen Sokrates die Philosophie aus den schwer zugänglichen Höhen einer dichtenden Naturphilosophie und einer spielenden Dialektik auf den festen Boden der Ethik und der Geistesphilosophie zurückrief. Doch ging die Selbsterkenntniß, wie sie Sokrates verlangte, noch nicht über ein bestimmtes Ziel hinaus. Sie bestand in einer auf dem Wege der Erfahrung und durch Induction gewonnenen genauen Kenntniß der menschlichen Natur in ihrem Unterschiede von der Natur aller andern Wesen. Dabei war ihr Zweck ganz praktisch. Durch eine richtige Erkenntniß der Kräfte, Anlagen und Triebe des Leibes und der Seele, ihres Umfanges und ihrer Verhältnisse zueinander sollte der Mensch zu der Tugend hingeführt werden, deren Wesen dem Sokrates in dem eben durch jene Kenntniß bedingten harmonischen Gleichgewicht dieser Kräfte und Triebe bestand [13]); durch sie sollte er den Grund zu einer klaren und selbstbewußten Gestaltung des öffentlichen Lebens legen, durch sie erkennen, wie weit das Maß der menschlichen Kräfte gehe, und sich überzeugen, daß es thöricht sei, über Dinge etwas wissen zu wollen, für deren Erkenntniß der Mensch gar kein Organ in sich habe, und die zu dem sittlichen Wesen desselben, zu seinem wahren Selbst, in gar keinem Verhältnisse stehen. Auf dem Gebiete des sittlichen Lebens aber, in welches er die wahre Bestimmung des Menschen setzte, verlangte er die schärfsten Begriffsbestimmungen und die Beherrschung alles Thuns

durch allgemeine Begriffe und durch die auf diesen Begriffen ruhenden ewigen Gesetze. Von der Einsicht in den hohen Werth und zugleich in die Seltenheit dieser sokratischen Selbsterkenntniß sahen wir den Platon in den drei frühern Dialogen erfüllt; den Rhapsoden und Dichtern zeigte er, daß sie von dem Wesen und dem Zwecke ihrer Kunst nichts Rechtes wissen, und den Lehrer der Schönheit und Weisheit überführte er der schmählichsten Unwissenheit sowol über den Begriff des Schönen, als über die höchsten Grundsätze der Sittenlehre. Im Alkibiades wollte nun Platon, schon mehr den öffentlichen Dingen zugewendet, zunächst die Grundsatzlosigkeit der damaligen Staatskunst an dem Beispiel eines von Thatendrang erfüllten, mit großartigen Plänen und Entwürfen umgehenden, aber weder des rechten Zieles noch des Weges zu diesem Ziele sich bewußten Jünglings darstellen; da nun aber ohne Selbsterkenntniß der Begriff der echten Staatskunst nicht gewonnen werden konnte, so faßt er hier zum ersten mal das Wesen des Wissens und zunächst der Selbsterkenntniß selbst schärfer ins Auge, und indem er zuerst noch in rein sokratischer Weise rein sokratische Gedanken entwickelt, führt er seine Leser zuletzt über den sokratischen Standpunkt hinaus bis zu einem Punkte, wo sich vor ihren Augen ein unbegrenzter Blick auf ein noch unbekanntes Land eröffnet.

Sokrates sieht, wie der junge Alkibiades sich zum Eintritt in das Staatsleben rüstet, aber er findet ihn ganz unwissend über sich selbst und über seine Befähigung zur Leitung des Staates. Da sucht er ihn nun zuerst und vor allen Dingen auf die Nothwendigkeit des Wissens hinzuführen, indem er ihn auf die doppelte Quelle desselben, das Erlernen und das Erfinden, zurückweist, und ihn prüft, auf welchem der beiden Wege er sein Wissen von der Gerechtigkeit, dem höchsten Grundsatze der Politik, erlangt habe; da nun dieser über die Gerechtigkeit weder von Lehrern etwas erlernt, noch etwas selbst erfunden zu haben sich entsinnt, so bleibt ihm nichts übrig, als zu erklären, daß er Alles, was er über diesen Gegenstand wisse, ebenso unmittelbar und wie instinctmäßig von dem Volke gelernt habe, wie man eben auch von dem Volke das Sprechen der Muttersprache zu lernen pflege. Sogleich stellt sich hier Beides, seine Unwis-

senheit und sein Nichtwissen seiner Unwissenheit heraus. Leicht konnte nun hier schon die wichtige Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend angeknüpft werden, aber sie wird nicht weiter verfolgt, weil sie nicht zu dem unmittelbaren Zwecke des Gesprächs gehörte. Den Begriff der Gerechtigkeit zu finden, der aller Staatskunst und aller politischen Tugend zum Grunde liegt, ist nun die nächste Aufgabe. Sokrates sucht zuerst die auch in der heutigen Politik noch nicht überwundene, unselige Scheidung des Nützlichen von dem Gerechten, die Alkibiades als ein treues Organ seines Volkes und seiner Zeit ausspricht, als eine völlig nichtige nachzuweisen, indem er nacheinander zunächst die Einerleiheit des Gerechten und des sittlich Schönen, dann des Schönen und Guten, ferner des Guten und Nützlichen, und auf diesem Umwege endlich des Nützlichen und des Gerechten darthut. Durch diese noch ganz sokratische Darstellung und Combination der ethischen Grundbegriffe setzt er den Jüngling, der nie über solche Dinge nachgedacht hat, in solche Verwirrung, daß derselbe zum ersten mal in sich jenen unbehaglichen Zustand des Schwankens und Irregehens empfindet, wie ihn wol Jeder empfindet, der nach langer Verblendung endlich inne wird, daß sein bisheriges Streben ein verfehltes und sein vermeintliches Wissen ein unbegründetes war. Diesen Zustand bezeichnet nun Sokrates als den Zustand eines Menschen, der über die höchsten Dinge nicht nur unwissend sei, sondern ungeachtet seiner Unwissenheit doch von ihnen zu wissen glaube und so den Schein für das Sein, die Meinung für das Wissen nehme. Auch dieser Gedanke ist noch ganz sokratisch, und von jener tiefern Begründung des Wissens und seines Unterschiedes vom Meinen, wie wir sie im Menon und Theaetétos finden werden, findet sich hier noch keine Spur. Indessen läßt sich Alkibiades durch dies Bewußtsein seiner Unwissenheit noch nicht sofort von seiner Unfähigkeit zur Leitung des Staates überzeugen, er vertraut seinem Genius und seiner Naturanlage, von der er ein so stolzes Bewußtsein in sich trägt. Dies veranlaßt nun den Sokrates zu einer längern Rede, in welcher er in Xenophontischer Weise ein ideales Bild von der persischen und der spartanischen Macht und ebenso ererbten als anerzogenen Regierungsweisheit entwirft und auf die bedenkliche Stellung Athens so gewaltigen

Gegnern gegenüber aufmerksam macht; er empfiehlt dem Jünglinge und weiterhin seinem ganzen Volke, recht im Sinne der perikleischen Staatskunst, nicht durch blendende Entfaltung äußerer Macht und äußern Glanzes gegen solche Mächte in die Schranken treten zu wollen, sondern durch reich entwickelte Geistesbildung und durch Tugend den hohen Rang Athens unter den Staaten zu behaupten. Klar und bestimmt wird schon hier der Grundgedanke der platonischen Republik ausgesprochen, daß der beste Staat nur eine Frucht der strengsten Sittlichkeit und der höchsten körperlichen und geistigen Ausbildung der einzelnen Staatsbürger sein könne. Diese Rede bereitet nun eine weitere Entwickelung ethischer und politischer Gedanken vor, um zuletzt wieder bei der Selbsterkenntniß anzulangen. Nach einer kurzen Andeutung, daß, wie in allen Dingen, so auch in der Politik die Tüchtigkeit durch das Wissen bedingt werde, findet Alkibiades zunächst als Grundbedingung des Staatslebens die Freundschaft und die innigste Gemeinschaft der Bürger untereinander, es geht ihm eine Ahnung auf von der in den Büchern vom Staate so klar und tief begründeten Wahrheit, daß die Kraft des Staates in der Harmonie seiner Glieder liege und daß diese Harmonie der Stände und der einzelnen Bürger des Staates untereinander nicht verschieden sei von der Harmonie des einzelnen tugendhaften Menschen in sich selbst. Auch bei dem Verkehr der Staaten untereinander hält er dieselbe Harmonie für wünschenswerth. Aber aufs neue irrt ihn ein von Sokrates hingeworfenes, hier nicht weiter verfolgtes Bedenken; die Freundschaft und Harmonie der durch Geschlecht und Beschäftigung so verschiedenen Staatsglieder, sagt Sokrates, von denen jedes sein eigenes Werk treibt, kann doch nur in Dem sich zeigen, was alle gemeinsam treiben, nicht in Dem, was jeder für sich schafft und thut; nun besteht aber gerade das Wesen der Gerechtigkeit darin, daß Jeder das Seine treibe und in dem ihm durch die Ordnung der Natur oder des Staates vorgezeichneten Kreise bleibe; da nun die Gerechtigkeit als das erhaltende Princip der Staaten wesentlich eins sein muß mit jener Harmonie der einzelnen Glieder, so würde die Harmonie gerade umgekehrt darin bestehen, daß ein Jeder das Seine treibe. Ist also die Einheit oder die Mannichfaltigkeit, das All-

gemeine oder das Besondere das Princip des Staates und der Staatsharmonie? Gewiß eine wichtige und noch heute nur annäherungsweise gelöste Frage. Nicht etwa, wie Stallbaum meint [14]), um mit dem übermüthigen Jünglinge sein Spiel zu treiben, wirft Sokrates diese Frage auf, sondern um ihm eines der größten Probleme der Staatskunst schon jetzt als ein künftig zu lösendes hinzustellen. Es wird sich später zeigen, wie Platon im Charmides [15]) diese Frage wieder aufnimmt, wo in das Treiben des eigenen Werkes das Wesen der Besonnenheit gesetzt wird, und wie er dann in den Büchern vom Staate die Aufgabe auf der einen Seite durch die schärfste Sonderung der Stände, auf der andern durch die bis zur Spitze getriebene Brüderlichkeit und die unbedingte Gemeinschaft aller Güter, bei den herrschenden Ständen wenigstens, zu lösen versucht. Aber auch hier schon deutet Platon eine Lösung derselben an, doch in mehr innerlicher und geistiger Weise, indem er das unerläßlich von Jedem zu fodernde Treiben des eigenen Werkes in die Sorge für das wahre Selbst des Menschen setzt, welcher die Sorge für das Leibliche und die äußern Güter, die ja nicht zum Wesen des Menschen gehören, überall unterzuordnen sei. Nun endlich nimmt das Gespräch einen ebenso raschen als hohen Aufschwung. Sokrates läßt zuerst seinen Schüler in der Seele das eigentliche Selbst des Menschen finden, nicht, wie materiell gesinnte Menschen in alter und neuer Zeit annahmen, in dem Leibe oder in dem aus Leib und Seele zusammengesetzten Gesammtwesen; er bestimmt die Seele als das herrschende, als das wahre Wesen des Menschen, den Leib als das dienende Werkzeug der Seele. So ist die Selbsterkenntniß wesentlich Erkenntniß der Seele und ihrer Herrschaft über den Leib und Alles, was des Leibes ist. Dieser Gedanke ist noch ganz sokratisch. Nun aber versucht Platon auch das Organ nachzuweisen, mit welchem, und den Punkt, in welchem die Seele sich selbst erkennt. Da führt ihn dann das Bild vom Spiegel, in welchem das Auge sich selbst beschaut und in demselben auch den Sitz seiner Sehkraft, die Pupille, mit dem in ihr erscheinenden Spiegelbildchen des Beschauenden wahrnimmt, zu dem tiefen und schönen Gedanken, daß die Seele nur durch den Einblick in den göttlichsten Theil ihres Wesens, in den Geist,

dieses Organ des Denkens und Wissens, sich selbst wahrhaft erkennen könne. Dies ist der Punkt, wo die Seele unmittelbar mit einem höhern, göttlichen Leben zusammenhängt, und den Geist begreifen heißt nichts Anderes, als in das Göttliche schauen und in ihm das höchste Gut erkennen. Diese Erhebung des denkenden Geistes oder der Vernunft, die übrigens hier noch nicht mit dem Worte νοῦς bezeichnet, sondern eben nur als das Göttliche, als die Sehkraft der Seele und der Sitz der Weisheit umschrieben wird [16]), über das niedere Seelenleben, dieses Erfassen seiner selbst im Denken und dieses Vordringen zu jener verborgenen Tiefe des menschlichen Wesens, wo es Eins wird mit dem göttlichen Wesen, ist gewiß ebenso platonisch, als die unsichere, bildliche und das Bild nicht einmal ganz rein durchführende Entwickelung dieses Gedankens [17]) den noch ungeübten jugendlichen Denker verräth. Wem sollte hier nicht der ebenfalls noch unklar durchgebildete Gedanke im Charmides einfallen, wo die Besonnenheit als das Wissen des Wissens bestimmt wird?

So ist das Gespräch zu seinem Anfange zurückgekehrt; Alkibiades hat die Nothwendigkeit der Selbsterkenntniß erkannt, aber diese Selbsterkenntniß ist eine viel höhere, als die, von welcher in dem ersten Theil des Gespräches die Rede zu sein schien. Schon durch die bloße Hinweisung auf diese höhere und tiefere Selbsterkenntniß ist er ein völlig anderer geworden, sein der Wahrheit und dem Sokrates spröde und übermüthig widerstrebendes Wesen hat sich gereinigt und zur rechten Demuth gemäßigt, sich liebevoll dem weisen und tugendhaften, väterlichen Freunde zugewendet; er erkennt, daß nicht Herrschaft und Macht des Staatslebens höchster Zweck sei, sondern Tugend und Mittheilung der selbst erworbenen Tugend, die zunächst als Gerechtigkeit und Besonnenheit erscheine, an die Mitbürger. Eben dieses gottgefällige, gerechte und besonnene Leben aber, so heißt es am Schlusse, wird nur von Dem gewonnen, der in dem klaren Spiegel des Göttlichen sich selbst und sein höchstes Gut erkannt hat, sowie umgekehrt das ungerechte Leben eine Folge der Unwissenheit über sich selbst und gleichsam des Einblickes in ein trübes und ungöttliches Element ist. Nachdem der Jüngling noch einmal vor dem gefährlichen Streben

nach Alleinherrschaft gewarnt und darauf hingewiesen ist, daß der Dienst der Tugend allein wahre Freiheit, das Böse aber Knechtschaft sei, gelobt er, für immer der Tugend und dem Sokrates treu zu bleiben [18]), was dieser mit einem trüben, ahnungsvollen Blicke in die Zukunft annimmt.

Dies ist nun eben der Unterschied unsers Gesprächs von den drei frühern, daß es nicht mit einer ungelösten Frage abschließt, sondern zu einem positiven Ergebniß gelangt. Denn die sokratischen Sätze von der Einerleiheit des Nützlichen und Gerechten, des Nützlichen und Guten, von der Tugend als dem höchsten Gesetze der Staaten und von der Freundschaft und brüderlichen Gemeinschaft als der Seele derselben, werden zuletzt alle auf die Selbsterkenntniß als auf ihr Princip zurückgeführt, und diese Selbsterkenntniß wird dann wieder in das denkende Selbsterfassen des Geistes als des Göttlichen im Menschen, in das Denken des Denkens gesetzt, und als des Staatsmannes höchstes Ziel erscheint zuletzt die Verbreitung der Tugend unter den Mitbürgern. In diesen überall zerstreuten Keimen der großen platonischen Lehren vom Denken als dem Selbstbewußtsein der Seele, von der Einheit des Guten und Göttlichen, von der ganz gleichen Gesetzen folgenden Sittlichkeit der Einzelnen und der Staaten liegt der schon von den Neuplatonikern gefühlte unvergängliche Reiz dieses Dialogs. Aber nicht minder anziehend ist die einfach schöne, von tiefer Seelenkunde zeugende und echt dramatisch mit einer Peripetie, das ist mit einem völligen, allmälig vorbereiteten Umschwunge des Charakters und der Situation abschließenden Entwickelung der kleinen Handlung. Das Herz des übermüthig sich selbst überschätzenden, dünkelhaften, dem edeln Freunde, der ihm schon längst, wiewol von ihm verschmäht und unbeachtet, zur Seite stand und ihn genau bewachte, so spröde widerstrebenden Jünglings wird durch den meisterhaft geschilderten Zustand des Irrewerdens an sich selbst und an seinem bisherigen Wissen, der keinem höher strebenden Jünglinge zu ersparen ist, und durch die immer wachsende klare Einsicht in das wahre Wesen der Seele und der Tugend endlich zur wärmsten Liebe zur Wahrheit und zu seinem Lehrer aufgeschlossen; er ist ein völlig Anderer, das Gegentheil seiner selbst geworden, und so tritt der Schluß des

Gesprächs in den bedeutungsvollsten Gegensatz mit dem Eingange desselben. Diese dramatische Kunst ersetzt hinlänglich den Mangel eines dritten Unterredners, der nach dem Gedanken des Ganzen, bei welchem ein Gespräch des Sokrates mit Alkibiades unter vier Augen vorausgesetzt wurde, gar nicht einmal an seiner Stelle gewesen wäre. Dabei ist durchweg mit großer Lehrweisheit der propädeutische Charakter und der an den Elementarunterricht erinnernde Ton festgehalten, wie er einem Gespräche zukommt, in welchem nicht reife Männer mitten in die Tiefen der Erkenntniß hineingeführt werden, sondern ein unreifer Jüngling auf ihm noch unbekannten Wegen eben nur bis an die Vorhalle der Wahrheit geleitet wird.

Aber eben dieser propädeutische Charakter ist es, der, verbunden mit manchen Mängeln der Methode und der Darstellung, in der neuern Zeit so wegwerfende Urtheile über eine Schrift hervorgerufen hat, die den Neuplatonikern als eine der reinsten Quellen platonischer Weisheit und als die beste Vorbereitung auf die strengern dialektischen Schriften Platon's galt. So weist Jamblichos ihr den ersten Platz unter den zehn vornehmsten Dialogen Platons an [19]), Proklos findet in ihr die Grundlage aller Philosophie und aller höhern Erkenntniß [20]), auch Damaskios und Olympiodóros wußten tiefe Schätze geheimnißvoller Weisheit aus derselben zu Tage zu fördern [21]). Im geraden Gegensatze mit solchen Urtheilen läßt Schleiermacher [22]) ein unbarmherziges Gericht über den Dialog ergehen; er findet ihn geringfügig und schlecht, des Platon völlig unwürdig, dabei durchaus eristisch gehalten und weder dem Sokrates noch dem Alkibiades angemessen; er behauptet, unser Gespräch sei entweder die Widerlegung aller übrigen platonischen, oder diese seien die seinige, und wünscht Jedem Glück, der dies nicht fühle, daß er sich so wohlfeil platonisch ergötzen könne. Da er nun aber doch einige platonische Brocken, wenn auch in langweiligen Reden und Wechselreden schwimmend, nicht verkennen kann, so greift er wieder, wie bei dem kleinern Hippias, zu dem seltsamen Nothbehelf, daß er annimmt, irgend ein Schüler Platon's habe einen unverarbeiteten Entwurf seines Lehrers an sich gebracht und so ungeschickt verarbeitet, daß er sogar erst den Alkibiades, ganz abweichend von Platon's Absicht,

als Unterredner hereingebracht habe, wo dann freilich von dem platonischen Stoffe kein Torso, sondern nur ein roher und formloser Embryo übrig geblieben sein würde. Ast [23]) überbietet auch hier seinen Vorgänger in der ängstlich mühsamen Aufsuchung angeblich verfehlter Stellen, unplatonischer Ausdrücke und anachronistischer Beziehungen, und sieht in dem Ganzen das Machwerk eines Nachahmers nicht einmal des Platon, sondern des Xenophon oder auch des Xenokrates, als wenn beide Männer so ganz einig unter sich, vom Platon aber beide grundverschieden gewesen wären. Gegen diese übereilte Kritik hat zuerst wieder Socher's gesunder Sinn [24]) den platonischen Ursprung des Dialogs vertheidigt und in demselben eine Jugendarbeit des Philosophen erkannt, eine Meinung, der auch Stallbaum [25]) und K. F. Hermann [26]) beigetreten sind.

Gewiß ist anzuerkennen, daß uns bei diesem Gespräche der Zweifel näher gelegt ist als bei manchen andern, die man ebenfalls dem Platon abgesprochen hat. Befremdend erscheint zunächst schon die Rolle, die der Verfasser hier den Sokrates dem Alkibiades gegenüber spielen läßt, wie er sich ihm überlästig aufdrängt, nachdem er so lange, ohne von ihm beachtet zu werden, mit unermüdlicher Geduld schweigend neben ihm hergegangen ist, während gerade umgekehrt im Gastmahl Alkibiades erzählt, wie er selbst sich an den ihn lange verschmähenden Sokrates mit einer ärgerlichen und anstößigen Zudringlichkeit angeschmiegt habe und so endlich seines Umganges theilhaftig geworden sei. Man kann weiter sagen, wenn nun auch wirklich Platon hier die Rolle und den Charakter des Sokrates geschichtlich treuer aufgefaßt und dargestellt hätte (und dafür könnte eine Stelle aus Plutarch's Leben des Alkibiades angeführt werden) [27]), als in dem idealer gehaltenen Gastmahl, dürfen wir wol annehmen, daß er die Vertheidigung seines Lehrers gegen dessen Gegner, die aus seinem frühern Verhältniß zu seinem jungen Freunde einen Anlaß immer wiederholter Verleumdungen und Anklagen hernahmen, in einer so ungeschickten Weise werde versucht haben, die weit mehr geeignet war, den Gegnern neue Waffen in die Hand zu geben, als sie zu entwaffnen? Dann ist doch auch dieser Alkibiades gar zu unwissend gehalten; bald findet er nicht den allbekannten

Namen der Musik, obgleich ihm Sokrates das Wort recht in der Weise eines Lehrers vom gewöhnlichsten Schlage fast in den Mund legt; bald weiß er sogar seine Unwissenheit nicht mit dem rechten Worte zu benennen; bald quält er sich ab, ohne auf den ebenfalls hinlänglich geläufigen Namen der Politik zu kommen. Auch daß schon vor dem zwanzigsten Jahre seine Blüte als hinwelkend bezeichnet wird, mag befremden. Besonders aber wird Mancher sich durch Schleiermacher verleiten lassen, die allerdings noch mangelhafte Dialektik für unplatonisch zu erklären. Hätte nicht Platon da, wo er das Wissen auf seine beiden Elemente, das Lernen und das Erfinden, zurückführt, auch der Erinnerung als der eigentlichen Quelle des Wissens gedenken müssen? Mußte er nicht die Erkenntniß schärfer von der Vorstellung sondern? Wie oberflächlich wird dann das Schöne als bloßer Hülfsbegriff herbeigezogen und ohne Weiteres dem Guten gleichgesetzt, um nur dem Satze von der Gleichheit des Nützlichen und Gerechten eine schwache Stütze zu geben, und wie erschlichen und geradehin sophistisch ist nun gar die auf der Zweideutigkeit der Redensart εὖ πράττειν (die zugleich gut handeln und glücklich leben bedeutet) beruhende Beweisführung von der Nützlichkeit des Guten! Wie stümperhaft erscheint dies Alles gegen die tief greifende Erörterung dieser Begriffe im Gorgias! Überhaupt scheint die ganze Methode etwas Unsicheres und Schülerhaftes zu haben. Bald überspringt die Untersuchung wesentliche Zwischenglieder, wie wenn die wichtige Bestimmung, daß die Gerechtigkeit im Treiben des eigenen Werks bestehe, ohne weiteres vorausgesetzt und mit der andern Bestimmung, daß der Staat auf der Freundschaft und Übereinstimmung seiner Glieder beruhe, zusammengestellt wird, wo der Satz, daß das Gemeinsame nicht sein könne ohne das Besondere, nothwendig zuerst aufgestellt und bewiesen werden mußte; ähnlich kommt zuletzt das Göttliche wie durch eine Thür herein, ohne daß es zuvor wäre erwähnt oder vorbereitet worden, und gleich darauf steht das Wort von der Knechtschaft des Bösen und der im Dienste der Tugend stehenden Freiheit ganz vereinzelt und unbegründet da. An andern Stellen läßt Sokrates wieder wichtige Punkte fast unberührt zur Seite liegen; so hört er ruhig an, daß Alkibiades sein Griechischreden vom Volke ge-

lernt haben will, ohne ihn daran zu erinnern, daß auch die Sprache ihre Wissenschaft habe, worüber er doch im Kratylos so viel Schönes sagt; er will nicht untersuchen, ob Selbsterkenntniß ein leichtes oder ein schweres Werk sei, und doch war diese Frage wol wichtig genug für den Zweck des Gesprächs; er will von dem Selbst des Menschen an sich, also von dem Gattungsbegriff des Menschen, reden und bleibt dann doch wieder bei dem Selbst des einzelnen Menschen stehen. Dann schleppt sich wieder bei den leichtesten Dingen das Gespräch durch endlose Inductionen mühsam fort, und die von Alkibiades im Gastmahl so launig dargestellte Weise des Sokrates, seine Zuhörer erst durch die Werkstatt aller möglichen Handwerker hindurchzuführen, ehe er zur Sache kommt, finden wir hier im übertriebensten Maße angewendet. Bedurfte denn der bekannte sokratische Satz, daß gut ein relativer Begriff sei [28]), eines solchen Aufwandes von Beispielen? Auf gleichen Umwegen wird der Begriff der Staatskunst, und dieser nicht einmal genau, sowie das Verhältniß zwischen Seele, Leib und den dem Leibe angehörenden äußern Dingen entwickelt. Endlich kann auch die Stelle, wo das Perserthum, welches sonst nirgend zu Platon's Lieblingsgegenständen gehört, in einer an Xenophon erinnernden Weise idealisirt wird, und der den Athenern in Alkibiades' Jugendzeit wol noch ziemlich fremde, erst durch Agesilaos in Griechenland allgemeiner gewordene Gedanke an die Eroberung des Perserreiches, leicht von Platon abführen und etwa auf die Zeit, wo des Isokrates Wirksamkeit zu Athen in ihrer Blüte stand, hinweisen, die solcher Gedanken und Pläne voll ist. Überhaupt werden wir in dem Dialog zuweilen an Isokrates erinnert, und es ist nur zu verwundern, daß keiner der Kritiker, die ihn dem Platon abgesprochen haben, ihn einem Rhetor aus des Isokrates Schule zugeschrieben hat.

Aber diese, nicht ganz aus der Luft gegriffenen Ausstellungen sind doch nicht bedeutend genug, um in uns den Glauben an die platonische Abkunft des Dialogs zu erschüttern. Die meisten dieser Bedenken wird der vorher dargestellte Gedankengang bereits gehoben und zur Genüge dargethan haben, daß es dem Dialog weder an einem platonischen Gedankenkerne, noch an einem fein und kunstvoll durchgeführten Plane, noch an einer

harmonisch in sich abgeschlossenen Handlung, noch endlich an regelrecht und stufenweise forschreitender Gedankenentwickelung fehlt; am wenigsten aber werden wir in der schönen, sich immer steigernden Erhebung von den einfachsten Thatsachen der Erfahrung zu den höchsten, dem denkenden Geiste erkennbaren Wahrheiten und in der heiter neben dem Ernste herspielenden Ironie Platon's Geist und Hand verkennen [29]. Wir können, wie schon bemerkt wurde, manche Härten und Willkürlichkeiten, manche verfehlte oder übermäßig ausgedehnte Beweisführungen, auch manche Dunkelheiten, Nachlässigkeiten, Breiten und Unebenheiten des Ausdrucks, manche Mängel der Periodenbildung ebenso bereitwillig zugeben, wie bei den drei vorausgehenden Dialogen, ohne daraus folgern zu dürfen, daß Platon nicht so habe schreiben können; vielmehr dürfen wir gerade hier ihm solche Mängel um so leichter zu Gute halten, wo er sich, wie wir glauben, zum ersten mal in der strengern dialektischen Methode versucht hat. Ja, auch die etwas grelle Darstellung der Unwissenheit des Jünglings über allgemeine Begriffe ist ganz im Geiste der andern Dialoge aus Platon's erster Zeit, wobei auch nicht vergessen werden darf, daß Alkibiades eben durch die von Sokrates in sein Denken gebrachte Verwirrung noch unfähiger als sonst wol zur Aufnahme allgemeiner Begriffe erscheint, so lange er noch nicht aus dieser Verwirrung zu sich gekommen ist. Die bald Wichtiges übergehende, bald allzu populäre und ausführliche Beweisführung wird überdies in dem propädeutischen Charakter der Schrift und in dem Bestreben des jungen Sokratikers, ein recht treues Bild der sokratischen Methode mit allen ihren Eigenthümlichkeiten zu geben, ihre Entschuldigung finden. Was endlich das Geschichtliche anlangt, so konnte Platon, auch ohne Mittheilungen des Xenophon von seinem Zuge nach Oberasien empfangen zu haben, wogegen die aus andern Gründen anzunehmende frühere Abfassung des Dialogs sprechen würde, bei den vielen Berührungspunkten zwischen Athen und dem Perserreiche, leicht genug darauf kommen, das Königthum der Perser ebenso zu idealisiren, wie er später andere entfernte oder untergegangene Völker idealisirt hat; warum sollte denn nicht schon seit Kimon's Siegen die Ansicht von dem morschen und zum Umsturz hinneigenden Wesen des Perserreichs

ebensowol in Athen verbreitet gewesen sein, als später in Sparta? Wir können es vielleicht sogar für einen geschichtlichen Zug halten, daß derselbe Alkibiades, der später unter ganz andern politischen Verhältnissen an die Eroberung des fernen Westlandes bis nach Karthago hin [30]) dachte, in seiner Jugend, als die Augen der Athener noch mehr nach Osten als nach Westen gerichtet waren, von der Eroberung des persischen Reiches träumte.

Noch ist übrig, von der Abfassungszeit des Dialogs zu reden. Die Meisten, die denselben als platonisch annehmen, setzen ihn nach Socher's Vorgange mit Recht in Platon's erste Schriftstellerperiode, wo Sokrates und Alkibiades noch lebten. Wie sehr der Inhalt und die Form des Gesprächs den werdenden, zum großen Theil noch auf Sokrates' Spuren gehenden Denker verrathen, glauben wir vorher zur Genüge dargethan zu haben. Aber auch die geschichtlichen Verhältnisse sprechen dafür. Denn ganz unverkennbar geht neben dem eigentlichen speculativen Zwecke der Schrift noch eine politische Tendenz her, die Tendenz, den Alkibiades, der zum zweiten mal von der Höhe des Ruhmes und des Glückes zu sinken im Begriff war, vor gefährlichen Bestrebungen zu warnen und zu der echt sokratischen Tugend und zu einer wahrhaft sittlichen Politik wieder zurückzuführen. In dieser Annahme stimmen wir K. F. Hermann [31]) um so lieber bei, da uns auch die scharfe Hervorhebung der natürlichen Feindschaft, welche Sparta und der Perserkönig gegen Athen hegen, auf die frühern Verhältnisse des Alkibiades zu beiden [32]) berechnet zu sein und einen Wink über das Unstaatsmännische und Unvaterländische derselben zu enthalten scheint; desgleichen erkennen wir in der leise angedeuteten Warnung vor der Tyrannei [33]) einen Nachhall der Stimmen, die den zurückgekehrten großen Staatsmann und Feldherrn bald aufs neue des Strebens nach Alleinherrschaft verdächtigten [34]). In dieser Zeit also, wo Alkibiades, wenige Jahre nach seiner triumphirenden Rückkehr, weil es ihm nicht gelang, dem Kriege sofort eine für die Athener vortheilhafte Wendung zu geben, aufs neue von Vielen des Vaterlandsverrathes oder des Trachtens nach der Tyrannei beschuldigt ward und wol auch manche der Bessern an ihm irre wurden, mag Platon, etwa

in seinem vierundzwanzigsten Jahre, diesen Dialog verfaßt haben [35]), in welchem er auf der einen Seite den verderblichen Einfluß der Demokratie auf eine Natur wie die des Alkibiades anzudeuten, auf der andern durch eine treue Darstellung des edeln und reinen Verhältnisses zwischen Sokrates und dem jungen Alkibiades diesen an die hohen Ideale seiner Jugend zu erinnern und ihn vor der Rückkehr zur Ungerechtigkeit und vor allem Ungöttlichen und Dunkeln zu warnen beabsichtigte. Wir hätten somit in unserm Gespräche neben dem der Philosophie angehörigen Gehalte auch eine ebenso fein angelegte als zweckmäßig durchgeführte politische Gelegenheitsschrift. Dem Dialog mit Stallbaum [36]) eine apologetische Tendenz für Sokrates beizulegen und ihn in jene spätere Zeit hinabzurücken, wo nach der Wiederherstellung der Demokratie die Feinde des Sokrates sich bereits zu der Anklage gegen ihn rüsteten [37]), verbietet uns die Erwägung, daß Platon gerade durch eine solche Auffassung des Verhältnisses beider Männer, wie sie hier zum Grunde liegt, seinem Lehrer mehr geschadet als genützt hätte; denn seine theils böswilligen, theils beschränkten und befangenen Gegner würden ja doch von der Reinheit und Tiefe der ethischen Lehren in unserm Dialoge abgesehen, desto mehr aber sich an die auffallende Art und Weise gehalten und gestoßen haben, wie Sokrates dem widerstrebenden Jünglinge nachgeht und ihn zu seinem Schüler gleichsam preßt. Merkwürdig aber ist es, daß der junge Platon schon hier, wie in den Dialogen der spätern Zeit, am heftigsten im Gorgias, der Demokratie seiner Vaterstadt abhold erscheint, sowie auch der Tadel gegen Perikles, daß er nicht einmal seine Söhne zu tüchtigen Menschen habe erziehen können, an ähnliche Stellen im Menon und Protagoras erinnert. Wir sehen hier, wie die Reaction, die gegen das wirre und haltungslose Treiben der Demokratie in den letzten Kriegsjahren sich immer entschiedener regte und zu wiederholten Umwälzungen im aristokratischen Sinne führte, schon früh dem Geiste des jungen Platon jene Hinneigung zur Aristokratie und zum spartanischen Wesen eingepflanzt hat, die einen Grundzug seines Charakters bildet.

Aus dem Umstande, daß schon in der Schlacht bei Potidäa, 432 v. Chr. (Ol. 87, 1), Sokrates und Alkibiades als Freunde

zusammen kämpften, sehen wir, daß Platon annahm, die in unserm Dialog geschilderte erste Zusammenkunft zwischen Sokrates und Alkibiades sei noch vor dieser Schlacht erfolgt, eine Annahme, mit der auch die Erwähnung des Perikles als eines Lebenden zusammenstimmt, während die Bestimmung des Alters des Alkibiades als eines noch nicht zwanzigjährigen Jünglings derselben wenigstens nicht entgegensteht [38]).

Alkibiades der Erste oder der angehende Staatsmann.

Sokrates. Alkibiades.

Sokrates. Es nimmt dich wol Wunder, Sohn des Klei- 1 103
nias, daß ich, dein erster Liebhaber, nachdem die Andern dich aufgaben, allein nicht von dir weiche, und, während die Andern mit ihren Reden dich belästigen, ich dagegen in so vielen Jahren nicht einmal dich anredete. Nicht ein menschliches, eine Art dämonisches [1]) Widerstreben hielt mich davon ab, von dessen Einflusse du auch später hören sollst. Jetzt aber, da dieses Widerstreben nicht mehr stattfindet, hab' ich dich aufgesucht und hege die Hoffnung, daß es auch für die Zukunft wegfallen werde. Meine Beobachtungen haben während dieser Zeit mich so ziemlich belehrt, wie dein Benehmen gegen deine Liebhaber war. Denn ob gar Mancher, der sich nicht wenig dünkte, um deine Liebe warb, vermochte dein Stolz doch Alle, sich zurückzuziehen. Was dich aber so stolz gemacht hat, will ich nachweisen. Du behauptest keines Menschen in irgend ei- 104
ner Hinsicht zu bedürfen; denn um Niemandes zu bedürfen glaubst du bedeutender Vorzüge dich zu erfreuen, von den körperlichen an bis zu den geistigen. Denn zuerst dünkst du dich an Schönheit und hohem Wuchs Allen überlegen, und zwar, das fällt gewiß Jedem in die Augen, nicht mit Unrecht; ferner dem in Jugendkraft blühendsten Geschlechte in deiner Vaterstadt, der mächtigsten hellenischen, entstammt: hier habest du vom Vater her viel treffliche Freunde und Verwandte, auf deren

Beistand du nöthiges Falles wol rechnen könnest; diesen nicht nachstehend und nicht minder reich seien die mütterlichen [2]). Einen größern Anhalt, als die von mir erwähnten zusammengenommen, gewähre dir aber Perikles des Xanthippos Sohn, den dein Vater dir und deinem Bruder zum Vormund hinterließ, ein Mann, der nicht blos hier, in unserer Vaterstadt, was er will, durchzusetzen vermag, sondern auch in der ganzen Hellas und in vielen angesehenen Familien des Auslandes. Ich füge noch hinzu, daß du auch zu den Reichen gehörst; doch scheinst du darauf dir am wenigsten einzubilden. Aller dieser Vorzüge gewiß mit Stolz dir bewußt, wardst du deinen Liebhabern überlegen, und diese fühlten, indem sie dir nachstanden, diese Überlegenheit und dir entging das nicht. Darum, weiß ich gewiß, nimmt es dich Wunder, in welcher Absicht wol ich meine Liebe nicht aufgebe, und welche Hoffnung mich bestimmt auszuharren, während die Andern sich zurückgezogen haben.

2 Alkibiades. Wahrscheinlich weißt du wol gar nicht, lieber Sokrates, daß du nur um ein Weniges mir zuvorkamst. Denn ich hatte im Sinne selbst dich aufzusuchen und dieselbe Frage an dich zu thun, was du nur wollest und von welcher Hoffnung bewogen du mich belästigest, indem du recht absichtlich, wo ich auch sein mag, dich einfindest; denn wirklich nimmt es mich Wunder, was wol dein Betrieb ist und ich möcht' es gern wissen.

Sokr. Natürlich wirst du also mich gern anhören, bist du, wie du sagst, begierig zu erfahren, was ich beabsichtige, und ich darf auf deine Aufmerksamkeit und dein Ausharren rechnen.

Alk. Ei gewiß. Rede nur.

Sokr. Doch siehe dich vor, denn gewiß, zu verwundern wär' es nicht, käm' ich, wie ich spät das Wort ergriff, auch spät zum Ziel.

Alk. Rede, Lieber, ich werde dich anhören.

Sokr. So müßt' ich wol reden. Freilich ist es für einen Liebhaber schwierig, mit einem Manne zu sprechen, der seinen Liebhabern mit Glück widersteht; aber ich muß es doch wagen meine Absicht dir mitzutheilen. Ich hätte nämlich, lieber Alkibiades, davon bin ich bei mir fest überzeugt, längst meine Liebe aufgegeben, sähe ich dich mit Dem dich begnügen, was ich auf-

zählte, und entschlossen, dabei bis an deinen Tod zu verharren. Nun aber muß ich noch ganz anderer Absichten vor dir selbst 105
dich zeihen, woraus du sogleich ersehen wirst, daß fortwährend meine Aufmerksamkeit auf dich gerichtet war. Denn ich meine, spräche einer der Götter zu dir: O Alkibiades! willst lieber du im Besitze dessen, was du hast, fortleben, oder sofort sterben, wenn dir nicht Größeres zu erringen gestattet ist? Du zögest, mein' ich, den Tod vor. Ich will dir sogar sagen, welche Hoffnung dich jetzt an das Leben fesselt. Du meinst, trätest du, was binnen wenig Tagen geschehen werde, vor den Athenern auf, ihnen, indem du also vor ihnen aufträtest, zu zeigen, daß du mehr Ansprüche auf Auszeichnung habest als Perikles oder irgend einer der je Lebenden, und nachdem du dieses gezeigt, das Meiste im Staate zu gelten; wenn du aber hier zum angesehensten Mann dich erhobest, auch unter den übrigen Hellenen, ja nicht blos unter den Hellenen, selbst unter den Barbaren, die denselben Welttheil mit uns bewohnen. Spräche nun aber wieder derselbe Gott zu dir: Du sollst in Europa herrschen, aber nach Asien vorzudringen, oder nach Einfluß auf die dortigen Angelegenheiten zu streben, ist dir nicht gestattet: ich meine auch blos auf diese Verheißungen hin wirst du nicht leben mögen, soll sich dein Name und deine Herrschergewalt nicht über alle Menschen, möcht' ich sagen, verbreiten. Und ich glaube mit Ausnahme des Kyros und Xerxes gab es in deinen Augen keinen der Rede werthen Mann. Daß du aber solche Hoffnung hegst, weiß ich und vermuthe es nicht blos. Nun könntest du vielleicht, überzeugt ich rede die Wahrheit, sagen: In welcher Beziehung, o Sokrates, steht das zu der Erklärung, die du zu geben versprachst, weshalb du nicht von mir weichest? Das will ich dir sagen, lieber Sohn des Kleinias und der Deinómache. Dir ist es nämlich ohne mich unmöglich, alle diese Pläne hinauszuführen, einen solchen Einfluß glaube ich auf deine Bestrebungen und auf dich zu haben. Darum gestattete gewiß auch vordem der Gott mir nicht, eine Unterredung mit dir anzuknüpfen, auf den ich harrte, wann er es mir gestatten werde. Denn sowie du die Hoffnung hegest, im Staate zu zeigen, daß du ihm über Alles werth sein müssest, und nachdem du das gezeigt, dann sogleich Alles zu ver-

mögen: ebenso hoff' auch ich über dich das Meiste zu vermögen, nachdem ich gezeigt, daß ich dir über Alles werth sein müsse, und daß weder Vormund, noch Verwandter, noch sonst Jemand zu der Macht, die du begehrst, dir zu verhelfen vermöge, außer mir, unter des Gottes Beistand nämlich. Als du nun noch jünger warest, und bevor stolze Hoffnungen dich erfüllten, gestattete, bedünkt mich, der Gott mir nicht, mit dir zu reden, damit ich nicht vergeblich redete. Jetzt aber gestattete
106 er es, denn jetzt dürftest du mich wol anhören.

3 Alk. Weit seltsamer, o Sokrates, erscheinst du mir jetzt, nachdem du zu reden begannst, als so lange du mir schweigend nachgingst, obgleich du dich auch damals schon in hohem Grade so zeigtest. Ob ich nun solche Pläne hege oder nicht, hast du, scheint es, durchschaut, und wenn ich es leugnen wollte, würde ich dich dadurch nicht von deiner Meinung abzubringen vermögen. Zugegeben. Wenn aber wirklich solche Pläne gar sehr mich beschäftigen, kannst du nachweisen, wie durch dich ich sie ausführen, ohne dich aber nicht zu meinem Zwecke gelangen dürfte?

Sokr. Thust du diese Frage in Erwartung einer ausführlichen Rede, dergleichen du zu hören gewohnt bist? Das liegt nicht in meiner Art. Wol aber denk' ich im Stande zu sein, dir nachzuweisen, daß sich das so verhalte, wenn du nur in aller Kürze dabei mich unterstützen willst.

Alk. Das will ich wol, wenn du nicht etwas zu Schwieriges von mir begehrst.

Sokr. Dir müßt' es schwierig scheinen, auf vorgelegte Fragen zu antworten.

Alk. Das nicht.

Sokr. So antworte denn.

Alk. Frage nur.

Sokr. Ich thue demnach meine Fragen in der Voraussetzung, du hegest die Pläne, die ich dir beilege.

Alk. Immerhin, wenn's dir beliebt; damit ich nur erfahre, was du wol vorbringen wirst.

Sokr. Wohlan denn. Du hegst also meiner Behauptung zufolge die Absicht, binnen nicht gar langer Zeit als Rathgeber der Athener aufzutreten. Wenn ich nun, indem du im

Begriff wärest, nach der Rednerbühne zu gehen, dich erfaßte und fragte: Was muß, o Alkibiades, der Gegenstand der Berathungen der Athener sein, wenn du als ihr Rathgeber auftreten sollst? Doch wol Dinge, die du besser verstehst als sie? Was würdest du antworten?

Alk. Gewiß, würd' ich sagen, was ich besser verstehe als sie.

Sokr. Denn was du eben verstehst, darin bist du ein guter Rathgeber.

Alk. Wie sollt' ich nicht?

Sokr. Nicht wahr, du weißt nur Das, was du entweder von Andern lerntest oder durch eigenes Nachdenken fandest?

Alk. Was sonst wol?

Sokr. Ist es nun wol möglich, daß du etwas lerntest oder aussannest, ohne es lernen zu wollen oder darüber nachzudenken?

Alk. Nein.

Sokr. Wie aber? Möchtest du Das lernen oder darüber nachdenken, was du zu wissen glaubtest?

Alk. Gewiß nicht.

Sokr. Also gab es eine Zeit, wo du Das, was du jetzt weißt, nicht zu wissen glaubtest?

Alk. Nothwendig.

Sokr. Jedoch was du gelernt hast wenigstens, weiß ich so ziemlich. Entging mir etwas, so nenn' es. Du lerntest also, so viel ich mich besinne, lesen und schreiben; Citherspielen und ringen; denn Flötenspiel mochtest du nicht lernen [3]). Das ist, was du verstehst, ich müßte denn etwas, was du lerntest, nicht bemerkt haben; doch denk' ich wenigstens, weder bei Nacht noch am Tage verließest du, ohne daß ich's bemerkte, deine Wohnung.

Alk. Zu keinem andern Lehrer, als zu diesen, bin ich gegangen.

Sokr. Wenn nun die Athener über das Schreiben sich 4
berathen, wie sie richtig schreiben mögen, wirst du dann ihnen 107
Rath zu ertheilen auftreten?

Alk. Beim Zeus! ich nicht.

Sokr. Wenn es aber um das Anschlagen der Leier sich handelt.

Alk. Keineswegs.

Sokr. Aber auch über Ringübungen pflegen sie in der Volksversammlung sich nicht zu berathen.

Alk. Fürwahr nicht.

Sokr. Über was müssen sie sich denn nun berathen? Doch wol nicht, wenn es über den Häuserbau geschieht?

Alk. Wahrlich nein.

Sokr. Denn ein Baumeister würde darin sie besser berathen.

Alk. Ja.

Sokr. Noch wol, wenn sie über die Seherkunst Raths pflegen?

Alk. Nein.

Sokr. Denn auch hier wäre ein Seher kundiger als du.

Alk. Ja.

Sokr. Er möchte nun klein oder groß, schön oder häßlich, ja auch vornehm oder gering sein?

Alk. Wie sollt' er nicht?

Sokr. Denn bei jedem Gegenstande ist das Rathgeben Sache des Unterrichteten, nicht des Reichen.

Alk. Wie sollt' es nicht?

Sokr. Es wird vielmehr den Athenern nichts verschlagen, ob der Rathende arm oder reich sei, wenn sie sich über die Gesundheitspflege der Bewohner der Stadt berathen, sondern sie werden darauf sehen, daß der Rathgeber ein Arzt sei.

Alk. Natürlich.

Sokr. Über was müssen sie sich also berathen, damit du mit Fug als ihr Rathgeber auftreten könnest?

Alk. Über ihre eigenen Angelegenheiten, lieber Sokrates.

Sokr. In Bezug auf den Schiffsbau meinst du, wie sie ihre Schiffe zu bauen haben?

Alk. Das nicht, lieber Sokrates.

Sokr. Denn Schiffe zu bauen verstehst du nicht. Liegt darin der Grund, oder in etwas Anderm?

Alk. Nein, eben darin.

Sokr. Über welche ihrer eigenen Angelegenheiten verlangst du also, daß sie sich berathen sollen?

Alk. Über Krieg, lieber Sokrates, oder Frieden, oder über sonst eine Staatsangelegenheit.

Sokr. Du meinst also, wenn sie sich berathen, mit wem

sie Frieden zu schließen haben und Krieg zu führen und auf welche Weise?

Alk. Ja.

Sokr. Doch mit Denen, mit denen es zu thun besser ist?

Alk. Ja.

Sokr. Und dann, wann es besser ist?

Alk. Allerdings.

Sokr. Und so lange als es angemessen ist?

Alk. Ja.

Sokr. Beriethen sich nun die Athener, gegen welche Feinde man ringen, gegen welche man sich auf Händekampf beschränken müsse und auf welche Weise, würdest dann du besser rathen, oder der Ringmeister?

Alk. Offenbar der Ringmeister.

Sokr. Kannst du mir nun sagen, was der Ringmeister berücksichtigen würde, um zu rathen, mit welchen man zu ringen habe und mit welchen nicht, und wann und auf welche Weise? Ich meine es so: Muß man nicht mit Denen ringen, bei denen es angemessener ist, als nicht?

Alk. Ja.

Sokr. Nicht auch, so lange es angemessener ist? 108

Alk. So lange.

Sokr. Und auch dann, wann's angemessener ist?

Alk. Ja wohl.

Sokr. Aber nicht wahr, auch der Sänger muß zu seinem Gesange bisweilen die Cither anschlagen und die Füße bewegen?

Alk. Das muß er.

Sokr. Zur angemessenen Zeit?

Alk. Ja.

Sokr. Und in angemessener Dauer?

Alk. Gewiß.

Sokr. Wie nun? Da du bei Beiden etwas als das Angemessenere anerkanntest, beim Citherspielen zum Gesange und beim Ringen, was nennst du denn das Angemessenere beim Citherspielen? Wie ich es beim Ringen das Gymnastische nenne; wie nennst du nun Jenes?

Alk. Ich verstehe dich nicht.

Sokr. Such' es nur zu machen wie ich. Ich gab wol

zur Antwort: das durchaus Richtige. Das Richtige ist aber gewiß, was nach den Vorschriften der Kunst geschieht; nicht wahr?

Alk. Ja.

Sokr. Diese Kunst aber, war es nicht die Gymnastik?

Alk. Welche sonst?

Sokr. Das beim Ringen Angemessenere aber nannt' ich das Gymnastische.

Alk. So thatest du.

Sokr. Und auf eine passende Weise?

Alk. Nach meinem Bedünken.

Sokr. Wohlan denn, sage auch du — denn auch dir dürfte es wohl anstehen, dich passend auszudrücken — mir zuerst: Welches ist die Kunst, die richtig die Cither spielen und singen und tanzen lehrt? Mit welchem Gesammtausdrucke bezeichnest du sie? Kannst du mir es noch nicht sagen?

Alk. Fürwahr nicht.

Sokr. Versuch' es auf die Weise. Wie heißen die Göttinnen, deren Kunst es ist?

Alk. Du meinst die Musen, lieber Sokrates.

Sokr. So ist's. Nun erwäge, welchen Namen führt nach ihnen diese Kunst?

Alk. Du scheinst mir die Musik zu meinen.

Sokr. Die mein' ich. Wie, was nun den Vorschriften dieser Kunst gemäß geschieht? Wie ich dir oben einen Namen für das den Vorschriften der Gymnastik Gemäße angab, wie drückst du nun in derselben Weise dich hier aus? Wie verfährt man?

Alk. Musikalisch mein' ich.

Sokr. Gut gesagt. Wohlan, was nun auch das Angemessenere beim Kriegführen und Friedenhalten betrifft, wie nennst du hier das Angemessenere? Wie du eben von jedem Vorzüglichern sagtest, es sei musikalischer und von dem Andern es sei gymnastischer; so suche auch hier einen Ausdruck für das Angemessenere.

Alk. Ich vermag es durchaus nicht.

Sokr. Es wäre aber doch schimpflich, wenn Jemand, indem du über die Nahrungsmittel sprächest und Rath ertheiltest,

welches besser sei als ein anderes, und jetzt und in solchem Maße, dich darauf fragte: Was nennst du das Angemessenere, Alkibiades? und du darauf zu antworten wüßtest: das Gesündere, obschon du nicht auf den Namen eines Arztes Anspruch machst: Auf die Frage aber über Das, dessen Kunde du in Anspruch nimmst, und worin du als ein Kundiger Rath zu ertheilen auftreten willst, du dich nicht schämtest, wüßtest auf 109
diese du, wie es den Anschein hat, nicht zu antworten? Erscheint das nicht als schimpflich?

Alk. Allerdings.

Sokr. Nun denke nach und suche mir zu sagen: Worin liegt das Angemessenere im Friedenhalten und Kriegführen mit wem es sich gebührt?

Alk. Bei allem Nachdenken kann ich es nicht auffinden.

Sokr. Du weißt auch nicht, wenn wir Krieg erheben, welche Beleidigung wir einander vorrücken, um in den Krieg zu ziehen, und welchen Namen wir ihr geben, es zu thun?

Alk. O ja; wir thun es, als irgendwie Hintergangene, oder gewaltthätig Behandelte, oder Beraubte — — —

Sokr. Halt! Wie widerfuhr uns Jedes von diesen? Suche mir zu sagen, wie unterscheidet sich das So oder So?

Alk. Verstehst du, lieber Sokrates, unter dem So das mit Recht oder Unrecht?

Sokr. Das eben.

Alk. Dazwischen findet ein bedeutender, ein durchgängiger Unterschied statt.

Sokr. Wie nun? Gegen welche von Beiden wirst du den Athenern Krieg zu erheben rathen, gegen Die, welche Unrecht, oder Die was recht ist thun?

Alk. Du legst mir da eine arge Frage vor. Denn sollte Jemand auch der Meinung sein, man müsse gegen Die, welche recht thun, Krieg führen, wenigstens würde er das nicht einräumen.

Sokr. Denn natürlich ist es nicht gesetzlich.

Alk. Gewiß nicht: Nicht einmal löblich scheint es zu sein.

Sokr. Danach also, was recht ist, wirst auch du deine Vorträge einrichten?

Alk. Nothwendiger Weise.

Sokr. Ist nun das, wonach ich jetzt dich fragte, was es

angemessener macht, Krieg zu führen oder nicht, mit wem es sich zieme oder nicht, wann oder wann nicht, nicht eben das bessere Recht? Oder nicht?

Alk. Das liegt zu Tage.

6 Sokr. Wie nun, mein lieber Alkibiades? Ist's vielleicht dir selbst entgangen, daß du das nicht weißt? Oder ist's mir entgangen, daß du es lerntest und zu einem Lehrer gingst, der dich das größere Recht vom größern Unrecht unterscheiden lehrte? Und wer ist denn der? Nenn' ihn auch mir, damit du auch an mir einen Schüler ihm gewinnst.

Alk. Du spottest, lieber Sokrates.

Sokr. Nein, beim Zeus! der unserer Beider Freundschaft schirmt [4]), bei dem ich am wenigsten wagen würde falsch zu schwören. Sage mir vielmehr, hast du einen? Wer ist es?

Alk. Wenn ich nun aber keinen habe? Glaubst du, sonst wiss' ich nicht, was Recht oder Unrecht sei?

Sokr. Doch, wenn du es ausfandest.

Alk. Aber du glaubst nicht, daß ich es ausfand?

Sokr. Ei gewiß, wenn du darüber nachdachtest.

Alk. Wie, und du glaubst nicht, daß ich darüber nachgedacht?

Sokr. Ja, wenn du es nicht zu wissen glaubtest.

Alk. Gab es denn etwa nicht eine Zeit, wo ich des Glaubens war?

Sokr. Wohl gesprochen. Kannst du mir nun die Zeit angeben, wo du, was Recht und Unrecht sei, nicht zu wissen
110 glaubtest? Laß sehen. Dachtest du im vorigen Jahre darüber nach und glaubtest es nicht zu wissen? Oder glaubtest du's? Und antworte mir die Wahrheit, damit wir nicht vergebliche Worte wechseln.

Alk. Ich glaubt' es zu wissen.

Sokr. Vor zwei, drei, vier Jahren nicht desgleichen?

Alk. Nicht minder.

Sokr. Vor der angegebenen Zeit aber warst du noch ein Knabe [5]). Nicht wahr?

Alk. Ja.

Sokr. Damals aber, weiß ich recht gut, glaubtest du es zu wissen.

Alk. Wie weißt du das so gut?

Sokr. Oft hört' ich dich, als du noch Knabe warst, bei deinen Lehrern und anderwärts, wenn du würfeltest oder sonst ein Spiel spieltest, nicht etwa als schwankend über Recht oder Unrecht, sondern sehr laut und zuversichtlich, über den ersten besten Knaben sagen, er sei ein schlechter, ungerechter Bursche und thue dir Unrecht. Ist etwa, was ich sage, nicht wahr?

Alk. Was sollt' ich denn aber thun, lieber Sokrates, wenn Einer mir Unrecht that?

Sokr. Fragst du so, wenn du eben nicht wußtest, ob dir damals Unrecht geschah oder nicht, was du zu thun habest?

Alk. Das war mir aber, beim Zeus! nicht unbekannt, sondern ich wußte recht gut, daß mir Unrecht geschehe.

Sokr. So glaubtest du, wie es sich zeigt, auch als Knabe zu wissen, was Recht und Unrecht sei?

Alk. Ja, und wußt' es auch.

Sokr. Und zu welcher Zeit fandest du es aus? Doch gewiß nicht, als du es zu wissen glaubtest.

Alk. Gewiß nicht.

Sokr. Wann glaubtest du nun es nicht zu wissen? Denke wohl nach; denn diese Zeit wirst du nicht ausfindig machen.

Alk. Beim Zeus! lieber Sokrates, angeben wenigstens kann ich sie nicht.

Sokr. Also weißt du es auch nicht, indem du es ausfandest.

Alk. Es hat durchaus nicht den Anschein.

Sokr. Aber eben sagtest du ja auch, daß du es nicht als etwas Erlerntes wissest. Wenn du es aber weder ausfandest noch lerntest, wie weißt du es und woher?

Alk. Doch war vielleicht meine Antwort darin nicht die 7
richtige, indem ich es zu wissen behauptete, weil ich es selbst ausfand. Damit verhielt es sich wol so. Ich lernt' es, denk' ich, wie die Andern.

Sokr. Da kommen wir wieder zur selben Frage zurück. Wer war denn dein Lehrer? Nenn' ihn auch mir.

Alk. Das Volk.

Sokr. Da nimmst du zu keinen tüchtigen Lehrern deine Zuflucht, indem du auf das Volk dich berufst.

Alk. Wie denn so? Ist dieses nicht im Stande, uns zu belehren?

Sokr. Nicht einmal in Dem, ob etwas nach den Regeln des Bretspiels sei, oder nicht. Und das ist doch geringfügiger als das Recht. Wie, bist du nicht auch der Meinung?

Alk. Ja.

Sokr. Und es wäre nicht vermögend, das Geringfügigere zu lehren, wol aber das Gewichtigere?

Alk. Ich denke wenigstens; ist es doch viele andere, gewichtigere Dinge, als das Bretspiel, zu lehren vermögend.

111 Sokr. Welche denn?

Alk. So lernte ich von ihnen zum Beispiel griechisch sprechen. Und ich vermöchte Keinen als meinen Lehrer zu nennen, sondern führe meine Kenntniß auf Dieselben zurück, die du nicht als tüchtige Lehrer gelten lassen willst.

Sokr. Ja darin, mein edler Freund, ist das Volk ein guter Lehrer und darin könnte sein Unterricht mit Recht empfohlen werden [6]).

Alk. Wie so?

Sokr. Hierin sind sie mit Dem ausgestattet, was gute Lehrer haben müssen.

Alk. Was meinst du damit?

Sokr. Weißt du nicht, daß Diejenigen, die irgend Etwas lehren wollen, es zuerst selbst verstehen müssen? Nicht wahr?

Alk. Wie sollten sie nicht?

Sokr. Es müssen aber, die Etwas verstehen, untereinander übereinstimmen und nicht verschiedener Meinung sein?

Alk. Ja.

Sokr. Worin sie aber verschiedener Meinung sind, Das, wirst du einräumen, verstehen sie nicht.

Alk. Gewiß.

Sokr. Könnten sie nun wol irgendwie darin Lehrer sein?

Alk. Keineswegs.

Sokr. Wie nun? Scheint dir das Volk verschiedener Meinung, was ein Stein oder ein Stück Holz sei? Stimmen sie nicht, wenn du Einen fragst, darin vollkommen überein und greifen nach demselben, wenn sie einen Stein oder ein Stück Holz ergreifen wollen? Nicht so in allen ähnlichen Fällen?

Denn ich merke fast, daß du unter dem Verstehen des Griechisch-sprechens Das meinst. Nicht wahr?

Alk. Ja.

Sokr. Nicht wahr, darin stimmen sie, wie wir bemerkten, einzeln untereinander und Jeder mit sich selbst überein; und auch die Staaten sind bei öffentlichen Verhandlungen nicht miteinander im Streit, indem die Einen etwas so, die Andern anders nennen?

Alk. Wie sollten sie?

Sokr. Natürlich können sie also wol wenigstens auch darin gute Lehrer abgeben.

Alk. Ja.

Sokr. Könnten wir nun nicht, wollten wir Jemand zur Kenntniß davon verhelfen, ihn mit Fug beim Volke in die Lehre schicken?

Alk. Ja wohl.

Sokr. Wie aber, sollte er nicht blos lernen, was Menschen oder was Pferde sind, sondern auch, welche von ihnen zu schnellem Laufe sich eignen oder nicht, wäre das Volk auch dann noch geschickt, darüber ihn zu belehren?

Alk. Fürwahr nicht.

Sokr. Ist dir der Beweis nicht ausreichend, daß sie das nicht verstehen noch sind „untrügliche Lehrer" [7], daß sie über nichts hiervon miteinander übereinstimmen?

Alk. Gewiß.

Sokr. Wie, wenn wir zu wissen wünschten, nicht blos 8
was Menschen, sondern auch, welche von ihnen gesund oder kränklich sind, böte uns das Volk darüber ausreichende Belehrung?

Alk. Gewiß nicht.

Sokr. Und es diente dir zum Beweise, daß sie darin schlechte Lehrer sind, sähest du sie darüber verschiedener Meinung?

Alk. Ja wohl.

Sokr. Wie ferner nun jetzt? Scheint dir über gerechte und ungerechte Menschen oder Handlungen das Volk mit sich
selbst und untereinander in Übereinstimmung? 112

Alk. Beim Zeus! nicht im Geringsten, lieber Sokrates.

Sokr. Wie? Nicht hierüber die größte Meinungsverschiedenheit stattzufinden?

Alk. Beiweitem.

Sokr. Darum, denk' ich, sahst du nie, noch hörtest du je von Menschen, die darüber, ob etwas gesund sei oder nicht, so abweichender Meinung waren, daß sie deshalb Kämpfe bestanden und sich einander erschlugen.

Alk. Gewiß nicht.

Sokr. Doch über Recht oder Unrecht, da weiß ich, daß du es, wo nicht gesehen, doch wenigstens von vielen Andern, sowie auch vom Homeros gehört hast: denn Odyssee und Ilias sind dir doch bekannt?

Alk. Ganz zuverlässig, lieber Sokrates.

Sokr. Beruhen diese Gedichte nicht auf der Meinungsverschiedenheit über Recht oder Unrecht?

Alk. Ja.

Sokr. Und die Kämpfe und das Blutvergießen fanden statt wegen dieser Meinungsverschiedenheit, zwischen den Achäern und den andern, den Troern, und zwischen den Freiern der Penelope und dem Odysseus.

Alk. Du hast Recht.

Sokr. Ich denke auch zwischen den Athenern, Lakedämoniern und Böotern, die bei Tanagra, und denen, die später bei Koronea fielen [8]), unter welchen auch dein Vater Kleinias seinen Tod fand, führte die Meinungsverschiedenheit über durchaus nichts Anderes, als Recht und Unrecht, Blutvergießen und Kämpfe herbei. Nicht wahr?

Alk. Du hast Recht.

Sokr. Wollen wir nun von Denjenigen behaupten, sie seien einer Sache kundig, deren Meinungen so verschieden sind, daß sie im Streit darüber das Schlimmste sich zufügen?

Alk. Offenbar nicht.

Sokr. Und auf solche Lehrer berufst du dich, von denen du selbst einräumst, daß sie es nicht wissen?

Alk. So schein' ich.

Sokr. Wie ist's nur wahrscheinlich, daß du wissest, was Recht und Unrecht sei, worüber du so in der Irre schweifst

und augenscheinlich es weder von Jemandem lerntest, noch selbst ausfandest?

Alk. Nach Dem, was du sagst, ist es nicht wahrscheinlich.

Sokr. Siehst du wol, hier drücktest du dich wieder nicht 9
gut aus, lieber Alkibiades.

Alk. Worin?

Sokr. Daß du behauptest, ich sage das.

Alk. Ei wie? Sagst du nicht, daß ich über Recht und Unrecht nichts verstehe?

Sokr. Ich fürwahr nicht.

Alk. Ich wol?

Sokr. Ja.

Alk. Wie denn so?

Sokr. Du wirst so es begreifen. Wenn ich dich frage, was ist mehr, Eins oder Zwei, wirst du sprechen Zwei.

Alk. Das werd' ich.

Sokr. Um wie viel?

Alk. Um Eins.

Sokr. Wer von uns sagt nun, daß Zwei um Eins mehr ist, als Eins?

Alk. Ich.

Sokr. Nicht wahr ich fragte, und du antwortetest?

Alk. Ja.

Sokr. Erscheine denn nun hierin ich, der Fragende, als 113
der Aussagende, oder du, der Antwortende?

Alk. Ich.

Sok. Wie weiter, wenn ich frage, aus welchen Buchstaben besteht der Name Sokrates und du nennst sie, wer sagt es dann?

Alk. Ich.

Sokr. Wohlan, sage mir mit einem Worte, wenn Frage und Antwort stattfindet, wer sagt dann Etwas aus, der Fragende oder der Antwortende?

Alk. Der Antwortende, nach meinem Dafürhalten wenigstens, lieber Sokrates.

Sokr. War ich nun nicht eben durchgängig der Fragende?

Alk. Ja.

Sokr. Du aber der Antwortende?

Alk. Allerdings.

Sokr. Wie also? Wer von uns hat, was gesagt wurde, ausgesagt?

Alk. Offenbar, nach meinen Zugeständnissen, ich.

Sokr. Wurde nun nicht gesagt, von Recht und Unrecht verstehe Alkibiades, der Schöne, des Kleinias Sohn, nichts, bild' es sich aber ein und sei im Begriff in die Volksversammlung zu gehen und den Athenern über Dinge zu rathen, von denen er nichts verstehe? War es nicht so?

Alk. Offenbar.

Sokr. Es läuft also auf jenen Ausdruck des Euripides hinaus: Dein ist, so scheint es, das Wort, das du gehört, das meine nicht[9]). Nicht ich bin es, der das sagt, sondern du; mir missest du fälschlich die Schuld bei. Und gewiß hat es auch mit deiner Aussage seine Richtigkeit. Denn ein unsinniges Unternehmen hast du, mein Bester, vor, über Etwas zu belehren, was du nicht verstehst, indem du es zu lernen vernachlässigtest.

10 Alk. Ich meine, lieber Sokrates, die Athener und die übrigen Hellenen berathen sich nur in wenigen Fällen, ob das Recht oder das Unrecht überwiege; denn dergleichen unterliege, denken sie, keinem Zweifel. Sie lassen das also unerörtert, und erwägen, was ihnen zu thun Nutzen bringen werde. Denn Recht und Nutzen sind, mein' ich, nicht ein und dasselbe. War es doch gewiß Vielen ersprießlich, ein großes Unrecht zu begehen, und Andern, die was recht ist thaten, bracht' es, denk' ich, keinen Nutzen.

Sokr. Wie nun? Wenn wirklich zwischen Dem was recht und Dem was nützlich ist, ein bedeutender Unterschied stattfinden sollte, glaubst du doch nicht etwa zu wissen, was den Menschen Nutzen bringe und weshalb?

Alk. Warum denn nicht, Sokrates? Du müßtest denn mich wieder fragen wollen, von wem ich es lernte, oder wie ich es selbst ausfand.

Sokr. Wie du da bist! Sagst du etwas Unrichtiges und das ließ sich etwa auf dieselbe Weise nachweisen, wie bei dem früher Gesagten, da glaubst du auf etwas ganz Neues und

andere Beweise Anspruch machen zu dürfen, als ob die frühern wie schlechte Kleidungsstücke abgenutzt wären, und du verschmähst es wol dich ihrer zu bedienen, würde dir nicht ein ganz sauberer und unbenutzter Beweis geboten. Ich aber, ohne mich an deine Vorplänkeleien zu kehren, werde nichtsdestoweniger Alles 114
in Eins zusammenfassend dich fragen, woher dir nun wieder die Kunde von Dem, was nützlich sei, ward, wer dein Lehrer ist, sowie alles Übrige. Offenbar wirst du dann in dieselbe Verlegenheit gerathen und nicht nachzuweisen vermögen, daß du was nützlich sei wissest, weder indem du es lerntest, noch ausfandest. Da du jedoch den Kostverächter machst und dieselbe Rede dem Lecker nicht munden möchte, will ich die Frage, ob du weißt oder nicht weißt, was den Athenern Nutzen bringe, auf sich beruhen lassen; warum weisest du aber nicht nach, ob das Rechte und Nützliche Dasselbe oder unter sich verschieden sei? Gefällt's dir, so thu' es, indem du mich fragest, wie ich dich; oder setz' es auch auf eigene Hand in zusammenhängender Rede auseinander.

Alk. Aber ich weiß nicht, lieber Sokrates, ob ich im Stande sein dürfte, das vor dir auseinanderzusetzen.

Sokr. Stelle dir doch nur vor, Lieber, du habest in mir Versammlung und Volk vor dir; auch dort wirst du jeden Einzelnen überzeugen müssen, nicht wahr?

Alk. Ja.

Sokr. Ist es nun nicht dieselbe Aufgabe, jeden Einzelnen für sich von Dem, was man weiß, zu überzeugen oder Viele zugleich? Wie der Elementarlehrer über die Sprache Einen belehrt und Viele.

Alk. Ja.

Sokr. Wird nun nicht auch über die Zahlenlehre derselbe Einen und Viele belehren?

Alk. Ja.

Sokr. Nämlich der ihrer Kundige, der Rechenmeister?

Alk. Allerdings.

Sokr. Wirst nun nicht auch du über denselben Gegenstand, so gut wie die Menge auch den Einzelnen zu belehren vermögen?

Alk. Ja.

Sokr. Findet nun wol zwischen dem Redner vor dem

Volke, und Einem, der wie wir sich unterhält, ein anderer Unterschied statt, als daß Jener die Versammelten, dieser den Einzelnen über Dasselbe zu belehren sucht?

Alk. Es scheint nicht.

Sokr. Wohlan nun; da es zu Tage liegt, daß es die gleiche Aufgabe ist, Viele und Einen zu belehren, so übe dich an mir und versuche zu beweisen, daß, was Recht ist, bisweilen nicht nützlich sei.

Alk. Du bist ein Schalk, lieber Sokrates.

Sokr. Wenigstens will ich dir jetzt, in meiner Schalkheit, das Gegentheil von Dem beweisen, was du mir zu beweisen dich weigerst.

Alk. Laß hören.

Sokr. Beantworte nur meine Fragen.

Alk. Nicht doch; sprich du selbst.

Sokr. Ei wie? Wünschest du dir nicht die vollste Überzeugung?

Alk. Die wünsch' ich durchaus.

Sokr. Du bist aber am festesten überzeugt, wenn du sagst, das verhält sich so.

Alk. So scheint es mir.

Sokr. Antworte also. Und wenn du nicht aus deinem eigenen Munde hörest, daß das, was recht ist, auch ersprießlich sei, dann miß keinem Andern, wenn er es behauptet, Glauben bei.

Alk. Gewiß nicht. Ich muß wol antworten; denn es wird mir, denk' ich, keinen Schaden bringen.

11 Sokr. Richtig prophezeit! Und sage mir, du behauptest,
115 Einiges von dem, was Recht sei, bringe Vortheil, Anderes nicht?

Alk. Ja.

Sokr. Wie aber: Einiges davon sei auch schön, Anderes nicht?

Alk. Wie meinst du das?

Sokr. Ob dir schon Jemand nicht schön und zugleich recht zu handeln schien?

Alk. Mir wenigstens nicht.

Sokr. Sondern was recht ist, ist auch schön?

Alk. Ja.

Sokr. Wie ist's nun aber mit dem Schönen? Ist Alles gut, oder Einiges wol, Anderes aber nicht?

Alk. Ich wenigstens, lieber Sokrates, glaube einiges Schöne sei nachtheilig.

Sokr. Und auch Nichtschönes gut?

Alk. Ja.

Sokr. Meinst du etwa solche Fälle, wie: Viele, die im Kriege einem Bekannten oder Angehörigen beistanden, trugen Wunden davon und blieben; Diejenigen aber, die es, da sie doch sollten, nicht thaten, kamen wohlbehalten heim?

Alk. Allerdings.

Sokr. Nennst du nun einen solchen Beistand schön, als ein Bestreben, Diejenigen, die uns ziemte, zu retten; darin aber besteht Tapferkeit. Nicht wahr?

Alk. Ja.

Sokr. Übel aber in Bezug auf Tod und Wunden. Meinst du nicht?

Alk. Ja.

Sokr. Sind nun aber nicht Tod und Tapferkeit unter sich verschieden?

Alk. Gar sehr.

Sokr. Nicht in derselben Beziehung ist es also schön und auch übel, seinen Freunden beizustehen?

Alk. Offenbar nicht.

Sokr. Bedenke nun, ob nicht Etwas, inwiefern es schön ist, auch gut sei, sowie auch hier: denn als Tapferkeit, räumtest du ein, sei der Beistand etwas Schönes. Nun erwäge dieses selbst, die Tapferkeit, ist sie etwas Gutes oder Übles? Erwäge es aber so: Was möchtest du lieber haben, Gutes oder Übles?

Alk. Gutes.

Sokr. Und das Größte am Liebsten und dessen würdest du am Ungernsten entbehren?

Alk. Wie sollt' ich nicht?

Sokr. Was meinst du nun hinsichtlich der Tapferkeit? Um welchen Preis möchtest du ihrer entbehren?

Alk. Nicht einmal leben möcht' ich als Feiger.

Sokr. So scheint dir also die Feigheit der Übel größtes?

Alk. Mir gewiß.

Sokr. Dem Tode natürlich gleichzustellen?

Alk. Das behaupt' ich.

Sokr. Ist nun nicht der stärkste Gegensatz von Tod und Feigheit Leben und Tapferkeit?

Alk. Ja.

Sokr. Und das Eine wünschest du am meisten zu haben, das Andere am wenigsten?

Alk. Ja.

Sokr. Doch wol, weil du das Eine für das Beste, das Andere für das Schlimmste hälst?

Alk. Allerdings [10]).

Sokr. Seinen Freunden im Kriege beizustehen nanntest du also schön, insofern die Ausübung von etwas Gutem, der Tapferkeit, schön ist.

Alk. Das ist offenbar.

Sokr. Insofern sie aber etwas Übles, den Tod, herbeiführt, ein Übel.

Alk. Ja.

Sokr. Müssen wir nun nicht von Rechtswegen so jedes
Thun bezeichnen? Nennst du es ein übles, insofern es etwas
Übles, mußt du es auch gutes nennen, insofern es etwas Gu-
116 tes bewirkt.

Alk. So scheint es mir.

Sokr. Nicht auch als gut schön, als übel tadelnswerth?

Alk. Ja.

Sokr. Nennst du also den im Kriege den Freunden geleisteten Beistand etwas Schönes aber Übles, ist es dasselbe, als nenntest du ihn etwas Gutes aber Übles.

Alk. Du scheinst mir Recht zu haben, lieber Sokrates.

Sokr. Also ist nichts Schönes als solches etwas Übles; nichts Unschönes als solches etwas Gutes.

Alk. Offenbar nicht.

12 Sokr. Betracht' es auch von der Seite: Wer Schönes
thut, thut der nicht auch wohl [11])?

Alk. Ja.

Sokr. Die aber wohlthun, sind sie nicht glücklich?

Alk. Wie sollten sie nicht?

Sokr. Nicht glücklich durch den Besitz von Gütern?

Alk. Allerdings.

Sokr. Diese erlangen sie aber dadurch, daß sie Schönes und wohlthun?

Alk. Ja.

Sokr. Wohlzuthun ist also etwas Gutes?

Alk. Wie sollt' es nicht?

Sokr. Ist nun das Wohlthun nicht auch etwas Schönes?

Alk. Ja.

Sokr. So zeigte sich uns also wiederum das Schöne und Gute als dasselbe?

Alk. Offenbar.

Sokr. Was wir also als schön erfanden, das werden wir, nach dieser Schlußfolge, auch gut finden?

Alk. Nothwendig.

Sokr. Wie aber: Ist das Gute ersprießlich oder nicht?

Alk. Ersprießlich.

Sokr. Ist dir nun erinnerlich, was wir über das Rechtthun einräumten?

Alk. Ich denke wer Recht thue, müsse nothwendig etwas Schönes thun.

Sokr. Nicht auch, wer Schönes Gutes?

Alk. Ja.

Sokr. Das Gute aber sei ersprießlich?

Alk. Ja.

Sokr. Ist also nicht Rechtthun ersprießlich, lieber Alkibiades?

Alk. So scheint es.

Sokr. Wie aber: Bist du's nicht, der das sagt, und ich der Fragende?

Alk. Ich schein' es nicht leugnen zu können.

Sokr. Tritt nun Jemand auf, sei's den Athenern, sei's den Peparethiern Rath zu ertheilen [12]), der was Recht oder Unrecht sei zu wissen glaubt, und behauptet, das Recht sei bisweilen ein Übel, würdest du umhin können, ihn auszulachen, da ja auch du behauptest, das Rechte und das Vortheilhafte seien Eins?

Alk. Aber, bei den Göttern! lieber Sokrates, ich weiß selbst nicht, was ich sage, sondern befinde mich in einer durchaus seltsamen Lage. Denn bald erscheint mir etwas auf deine Fragen so, bald anders.

Sokr. Und wie? Du solltest dir diesen Zustand nicht zu erklären wissen, lieber Freund?

Alk. Gewiß nicht.

Sokr. Glaubst du denn etwa, wenn dich Jemand fragte, hast du zwei oder drei Augen, zwei oder vier Hände, oder sonst etwas der Art, daß du bald so, bald anders antworten, oder stets dieselbe Antwort geben würdest?

117 Alk. Ich bin bereits an mir selbst irre geworden, doch denk' ich fürwahr dieselbe.

Sokr. Nicht wahr, weil du es weißt? Ist das der Grund?

Alk. Ich denke wenigstens.

Sokr. Das also, worüber du dich Widersprechendes zu antworten genöthigt sahst, weißt du offenbar nicht.

Alk. Natürlich wol.

Sokr. Also auch über Recht und Unrecht, Schönes und Nichtschönes, Übles und Gutes, Ersprießliches und Unersprießliches räumst du in deinen Antworten zu schwanken ein? Ist es nun nicht offenbar, daß du darum schwankst, weil du darüber nichts Bestimmtes weißt?

Alk. Mir scheint es.

13 Sokr. Verhält es sich nun etwa auch immer [13]) so? Muß nicht, wenn Einer etwas nicht weiß, darüber sein Geist schwanken?

Alk. Wie sollt' er nicht?

Sokr. Wie weiter: Weißt du, auf welche Weise du den Himmel ersteigen magst?

Alk. Ich nicht, beim Zeus!

Sokr. Schwankt auch hierüber deine Meinung?

Alk. Fürwahr, nein.

Sokr. Den Grund aber kennst du; oder soll ich dir ihn sagen?

Alk. Sag' ihn.

Sokr. Weil du es, mein Lieber, indem du es nicht weißt, auch nicht zu wissen glaubst.

Alk. Wie meinst du das wieder?

Sokr. Erwäg' auch das gemeinschaftlich mit mir. Schwankt über solche Dinge, welche du nicht weißt, aber dir sie nicht zu wissen bewußt bist, dein Geist? Als, wie eine Speise zu bereiten sei, davon weißt du gewiß, daß du es nicht weißt.

Alk. Allerdings.

Sokr. Denkst du dir nun selbst, wie sie zu bereiten sei, und schwankst darüber, oder überlässest du es dem Kundigen?

Alk. Diesem.

Sokr. Wie? Wenn du zu Schiffe dich befändest, würdest du darüber eine Meinung haben, ob man das Steuerruder nach Außen oder nach Innen bewegen müsse, und darüber als ein Unkundiger schwanken, oder es dem Steuermanne überlassen und dich ruhig verhalten?

Alk. Das Letztere.

Sokr. Nicht also über Das, was du nicht weißt, schwankst du, weißt du, daß du es nicht weißt.

Alk. Natürlich nicht.

Sokr. Du siehst also, daß auch die Misgriffe im Thun von dieser Unwissenheit herrühren, daß Einer Etwas, was er nicht weiß, zu wissen glaubt.

Alk. Wie meinst du das wieder?

Sokr. Wir unternehmen doch wol dann Etwas zu thun, wenn wir, was wir thun, zu verstehen glauben?

Alk. Ja.

Sokr. Wenn aber Jemand irgend Etwas nicht zu verstehen glaubt, dann überläßt er es Andern.

Alk. Wie sollt' er nicht?

Sokr. Wer nun einer Sache unkundig so verfährt, bewahrt er sich nicht vor Misgriffen, indem er Andern sie überläßt?

Alk. Ja.

Sokr. Wer begeht nun Misgriffe? Doch wol nicht die Kundigen?

Alk. Gewiß nicht.

Sokr. Da es aber weder die Kundigen, noch unter den Unkundigen Diejenigen sind, die wissen, daß sie Etwas nicht wissen, bleiben da wol noch Andere übrig, als Diejenigen, die
es nicht wissen, aber zu wissen glauben? 118

Alk. Nein, sondern Diese nur.

Sokr. Diese Unkunde also trägt des Unheils Schuld, das ist die Unwissenheit, welche Tadel verdient.

Alk. Ja.

Sokr. Ist sie nicht dann, wenn sie die wichtigsten Dinge betrifft, am verderblichsten und schädlichsten?

Alk. Beiweitem.

Sokr. Wie nun: Kannst du mir Wichtigeres nennen, als das Rechte, das Schöne, das Gute, das Ersprießliche?

Alk. Gewiß nicht.

Sokr. Also über diese Gegenstände räumst du zu schwanken ein?

Alk. Ja.

Sokr. Schwankst du aber, geht dann nicht aus dem Bisherigen hervor, daß du nicht blos des Wichtigsten unkundig bist, sondern ohne es zu wissen, es zu wissen glaubst?

Alk. So schein' ich.

Sokr. Ei, ei, lieber Alkibiades, welcher Unfall ist dir also widerfahren? Ich scheue mich ihn auszusprechen; doch muß es, da wir Beide allein sind, heraus. Du bist nämlich, mein Bester, mit der schimpflichsten Unwissenheit behaftet, ihrer klagt dich deine Aussage, ihrer du dich selbst an. Deshalb stürzest du dich auch auf die Staatsgeschäfte ohne vorhergegangene Unterweisung. Das widerfuhr aber nicht blos dir, sondern den Meisten, welche mit des Staates Angelegenheiten sich befassen, mit Ausnahme nur Weniger und vielleicht deines Vormundes Perikles.

14 Alk. Gewiß, lieber Sokrates, nicht von selbst soll er weise geworden, sondern mit vielen weisen Männern umgegangen sein: so mit dem Pythokleides und Anaxagoras; und auch jetzt hält er sich, ein Mann in den Jahren [14]), eben in der Absicht zum Damon.

Sokr. Wie weiter: Kanntest du schon Jemanden, der irgend einer Sache kundig, die Kenntniß, die er selbst besaß, Andern nicht mitzutheilen vermochte? Sowie Derjenige, der dich im Lesen und Schreiben unterwies, es selbst verstand und dich, wenn er sonst wollte, es lehrte. Nicht wahr?

Alk. Ja.

Sokr. Wirst nun nicht auch du, indem du von Diesem es lerntest, es Andere zu lehren vermögen?

Alk. Ja.

Sokr. Ebenso der Citherspieler und Ringmeister?

Alk. Gewiß.

Sokr. Denn gewiß geben Diejenigen, die Etwas wissen, dadurch einen schlagenden Beweis, daß sie es wissen, wenn sie im Stande sind, es auch einem Andern beizubringen.

Alk. Mir wenigstens scheint es so.

Sokr. Wie nun: Kannst du mir sagen, wem Perikles seine Weisheit beibrachte, um mit seinen Söhnen anzufangen?

Alk. Doch wie, wenn die beiden Söhne des Perikles Einfaltspinsel waren [15], lieber Sokrates?

Sokr. Aber deinem Bruder Kleinias?

Alk. Wie kannst du vom Kleinias sprechen, einem verrückten Menschen?

Sokr. Wenn Kleinias also ein Verrückter ist, des Perikles beide Söhne aber Einfaltspinsel waren, auf was wollen wir bei dir die Schuld schieben, daß er dich in solcher Unwissenheit läßt?

Alk. An mir liegt, glaub' ich, die Schuld, weil ich ihm keine Aufmerksamkeit schenkte.

Sokr. Nenne mir aber von den übrigen Athenern oder 119
Fremden einen Sklaven oder Freien, dem man beimißt, er sei durch den Umgang mit Perikles weiser geworden: wie ich dir den Pythodóros, den Sohn des Isólochos, und Kallias, den des Kalliades, als Schüler des Zenon nennen kann. Jeder von Beiden zahlte dem Zenon hundert Minen und wurde weise und verständig.

Alk. Beim Zeus! das kann ich nicht.

Sokr. Wohl [16]. Doch weiter. Was denkst du nun mit dir selbst anzufangen? Willst du in dem Zustande, in dem du dich befindest, verharren, oder einige Sorgfalt anwenden?

Alk. Berathen wir das gemeinsam, lieber Sokrates. Doch versteh' ich, was du meinst, und gebe dir Recht. Denn die Verwalter der Staatsangelegenheiten erscheinen mir, mit Ausnahme Weniger, unwissend.

Sokr. Und was folgt denn nun daraus?

Alk. Wären sie unterrichtet, so müßte Derjenige, der einen Wettkampf mit ihnen bestehen wollte, ihnen wie Wettringern

wohlunterrichtet und eingeübt entgegentreten. Jetzt aber, da auch sie so pfuscherhaft an die Staatsangelegenheiten sich machten, warum sich da einüben und sich um Unterricht viel bemühen? Denn ich weiß recht gut, daß ich durch mein Talent schon diesen beiweitem den Vorrang abgewinnen werde.

Sokr. Ei, ei, was war das, mein Trefflicher, für eine Rede! Wie unwürdig deines einnehmenden Äußern und deiner übrigen Vorzüge!

Alk. Warum doch und in welcher Absicht sagst du das?

Sokr. Sie verdrießt mich wegen unserer wechselseitigen Liebe [17].

Alk. Wie so?

Sokr. Wenn du es für ehrenvoll achtest, einen Wettkampf mit den Menschen hier zu bestehen.

Alk. Aber mit wem denn sonst?

Sokr. Steht wol auch nur diese Frage zu thun einem Manne an, der auf den Namen eines Hochgesinnten Anspruch macht?

Alk. Wie meinst du? Gilt es nicht den Wettkampf mit diesen?

Sokr. So würde es dir wol auch genügen, gedächtest du einen Dreiruderer zu führen, der in einer Seeschlacht mit zu kämpfen im Begriff ist, der Beste unter deinen Schiffsgenossen in Führung eines Schiffes zu sein? Oder würdest du vielmehr glauben, das verstehe sich von selbst, und deinen Blick auf deine wahrhaften Wettkämpfer richten, nicht aber, wie jetzt, auf deine Mitkämpfer? die du fürwahr so weit übertreffen mußt, daß sie mit dir gar nicht zu wetteifern wagen, sondern geringer geachtet mit dir gegen die Feinde kämpfen, wenn du wirklich eine rühmliche, deiner selbst und deiner Vaterstadt würdige That zu vollbringen hoffst.

Alk. Das fürwahr hoff' ich ja.

Sokr. Demnach ist es deiner sehr würdig, dich zu begnügen, wenn du den gemeinen Soldaten es zuvorthust, ohne dein Augenmerk auf die Feldherren der Feinde zu richten, darauf bedacht, wie du diesen es zuvorthust und gegen diese dich einübend [18].

120 Alk. Welche meinst du denn da, lieber Sokrates?

Sokr. Weißt du nicht, daß unsere Stadt gewöhnlich mit den Lakedämoniern und dem Großkönige Krieg führt?

Alk. Ganz recht.

Sokr. Würdest du nun nicht, hast du im Sinne, dich 16
an die Spitze unsers Staats zu stellen, mit Recht annehmen, du habest den Wettkampf mit den Königen der Lakedämonier und Perser zu bestehen?

Alk. Du scheinst Recht zu haben.

Sokr. Nicht doch, mein Guter; sondern auf den Wachtelabrichter Meidias [19]) mußt du blicken und Andere des Gelichters, welche mit den Staatsangelegenheiten sich zu befassen wagen, während ihr Geist aus Mangel an Bildung noch das Haar, würden die Frauen sagen, nach Sklavensitte trägt und diese Spur noch nicht verwischte. Noch halbe Barbaren, sind sie gekommen den Bürgern zu schmeicheln, nicht sie zu leiten. Auf Menschen, wie ich sie schildere, blickend, magst du dich selbst vernachlässigen und weder erlernen, was zu erlernen ist, indem du einen solchen Wettkampf zu bestehen vorhast, noch dich in Dem einüben, wobei es der Übung bedarf und, nachdem du alle Vorbereitungen getroffen hast [20]), auf das Gerathewohl an die Leitung des Staates dich machen.

Alk. Ja, lieber Sokrates, du scheinst mir Recht zu haben. Doch glaub' ich, der Lakedämonier Feldherren und der Perserkönig sind in Nichts von andern Menschen unterschieden.

Sokr. Bedenke, mein Bester, was du da für eine Meinung hegst.

Alk. Worüber?

Sokr. Erstens, glaubst du, daß du auf dich selbst größere Sorge wenden werdest, wenn du sie fürchtest und für gefährlich hältst oder nicht?

Alk. Offenbar, wenn ich sie für gefährlich halte.

Sokr. Meinst du nun, daß es dir irgend nachtheilig sein werde, wenn du für dich Sorge trägst?

Alk. Keineswegs, vielmehr sehr nützlich.

Sokr. Also diesen einen großen Nachtheil hat diese Meinung.

Alk. Du hast Recht.

Sokr. Zweitens erwäge, daß sie der Wahrscheinlichkeit nach auch irrig ist.

Alk. Wie denn so?

Sokr. Ist es wahrscheinlich, daß edeln Geschlechtern von Natur besser Ausgestattete entstammen, oder nicht?

Alk. Offenbar edeln.

Sokr. Daß also die von Natur Begabten, wenn auch eine gute Erziehung dazukommt, so den höchsten Grad der Tüchtigkeit erlangen?

Alk. Nothwendig.

17 Sokr. Erwägen wir nun zuerst, indem wir unsere Herkunft mit der ihrigen vergleichen, ob die der Könige der Lakedämonier und Perser geringer erscheine. Oder wissen wir etwa nicht, daß die Einen Nachkommen des Herakles[21]), die Andern des Achämenes sind, das Geschlecht des Herakles aber und das des Achämenes auf Perseus, den Sohn des Zeus, zurückgeführt wird?

121 Alk. Fürwahr auch das unsere, lieber Sokrates, auf den Eurysakes, das des Eurysakes aber auf den Zeus[22]).

Sokr. Gewiß auch das unsrige, edler Alkibiades, auf den Dädalos; Dädalos aber stammt von Zeus' Sohne Hephästos. Bei ihnen aber stammen, von ihnen selbst anhebend, Könige von Königen, bis zum Zeus; hier über Argos und Lakedämon, dort fortwährend über Persien, oft, wie auch gegenwärtig, sogar über Asien. Wir selbst dagegen sind gemeine Bürger, zusammt unsern Vätern. Fändest du dich aber veranlaßt, so deiner Vorvordern, als Salamis', des Vaterlandes des Eurysakes, oder Äginas, der Heimat des noch frühern Äakos, vor Artaxerxes, dem Sohne des Xerxes, dich zu berühmen, wie lächerlich meinst du wol, würdest du dadurch dich machen? Bedenke vielmehr, ob wir diesen Männern nicht an vornehmer Abkunft und Erziehung nachstehen. Oder hast du nicht bemerkt, wie große Vorzüge die Könige der Lakedämonier besitzen? Ihre Frauen werden von Staatswegen durch die Ephoren bewacht, möglichst zu verhüten, daß der König nicht von einem Andern, als einem vom Geschlechte der Herakleiden erzeugt werde. Der der Perser aber steht so erhaben da, daß Niemand den Verdacht hegt, sein Thronerbe könne einen Andern zum Vater haben, als ihn. Darum wird auch des Königs Gemahlin durch nichts gehütet als die Furcht; wird aber der erste Sohn, der Thronfolger,

geboren, so begehen zuerst alle Unterthanen im Lande des Königs ein Fest, und für die Zukunft opfert und feiert an diesem Tage, dem Geburtsfeste des Königs, ganz Asien. Von unserer Geburt aber nehmen, wie der Lustspieldichter sich ausdrückt, kaum die Nachbarn besondere Kenntniß, lieber Alkibiades. Ferner wird das Kind nicht von einer zu geringem Preise erkauften Amme auferzogen, sondern von Verschnittenen, die am Hofe des Königs für die Vornehmsten gelten, denen theils in anderer Hinsicht für das Kind zu sorgen obliegt, theils besonders sich zu bemühen, daß es recht schön werde, indem sie seine Glieder wohlgestalten und gerade halten; und die das thun, stehen in hohen Ehren. Haben die Knaben das siebente Jahr erfüllt, dann gehen sie nach dem Marstall und zu den Lehrern der Reitkunst, auch beginnen sie auf die Jagd zu ziehen. Ist der Knabe zweimal sieben Jahre alt, dann überkommen ihn Diejenigen, welche sie königliche Erzieher nennen. Das sind vier auserwählte Personen, die für die Ausgezeichnetsten in dem angemessenen Alter gelten, der Weiseste, der Gerechteste, der Mäßigste und der Tapferste. Von diesen trägt der Eine die 122
heilige Lehre des Zoroaster, des Sohnes des Oromazes — sie umfaßt die Verehrung der Götter — vor; er lehrt auch die Pflichten des Königs; der Gerechteste, im ganzen Leben die Wahrheit zu sagen; der Mäßigste, keinem einzigen heimlichen Gelüste die Herrschaft zu gestatten, damit er frei und ein echter König zu sein sich gewöhne, indem er zuvörderst den eigenen Regungen gebietet und ihnen nicht sklavisch fröhnt; der Tapferste schafft ihn endlich sonder Furcht und Grauen, indem die Furcht zum Sklaven erniedrige. Dir aber, lieber Alkibiades, bestellte Perikles den seines Alters wegen unbrauchbarsten Sklaven, den Thraker Zopyros, zum Aufseher. Ich würde dir auch die übrige Erziehung und Unterweisung deiner Gegenkämpfer schildern, wäre die Aufgabe nicht zu umfassend; zudem reicht auch das Gesagte, und was daraus folgt, aus. Aber, lieber Alkibiades, um deine und mit Einem Worte jedes andern Atheners Geburt, Auferziehung und Unterweisung kümmert sich Niemand, es müßte denn einer deiner Liebhaber sein [23]). Willst du ferner auf Aufwand, Schwelgerei, Kleiderpracht sehen, auf Schleppgewänder und Salbenduft, auf des Dienergefolges Schar und

die übrige üppige Lebensweise der Perser, mußt du wol vor
dir selbst dich schämen, indem du erkennst, wie sehr du ihnen
18 nachstehst. Wolltest du ferner auf die Mäßigkeit und den An-
stand, die Umgänglichkeit und Genügsamkeit, die Großherzigkeit
und strenge Zucht, die Tapferkeit, Ausdauer und Unverdrossen-
heit, den Wetteifer und das Ehrgefühl der Lakedämonier sehen,
müßtest du in diesem Allen als ein Kind gegen sie erscheinen.
Gibst du aber auch auf Reichthum etwas und bildest dir darauf
etwas ein, so wollen wir auch das nicht mit Stillschweigen
übergehen, ob es dir klar werde, welche Stelle du in dieser
Beziehung einnimmst. Denn willst du hier die Reichthümer
der Lakedämonier erwägen, so wirst du erkennen, daß die unsri-
gen den ihrigen weit nachstehen. Denn an Besitz von Lände-
reien im eigenen Lande und in Messéne möchte kein einziger
der hiesigen Bürger es mit ihnen aufnehmen, weder an Menge
noch an Fruchtbarkeit, noch an Zahl der Sklaven so der an-
dern, als besonders der heilotischen [21]), nicht einmal an der
der Pferde oder der übrigen Heerden, die in Messene weiden.
Doch das Alles will ich auf sich beruhen lassen; Gold und
Silber aber findet sich unter allen Hellenen nicht so viel, als
allein in Lakedämon: denn seit vielen Menschenaltern bereits
wird es von allen Hellenen, oft auch von den Barbaren aus
dorthin ein-, nirgendwärtshin aber ausgeführt; sondern man sieht
123 durchaus, wie der Fuchs beim Äsópos zum Löwen sagt, die
Fährte des nach Lakedämon einziehenden Geldes dorthin gewen-
det, von ausziehendem aber möchte Niemand nach irgend einer
Richtung hin sie gewahren; sodaß man sich überzeugen muß,
auch an Gold und Silber sind jenes Landes Bewohner die
reichsten unter den Hellenen und unter ihnen selbst der König.
Denn das Meiste und am häufigsten bekommen davon die Kö-
nige; daneben ist auch die Königssteuer, welche die Lakedämonier
ihren Königen entrichten, keine geringe. Ist aber der Lakedä-
monier Reichthum gegen den der übrigen Hellenen bedeutend,
so verschwindet er dagegen gegen den persischen und den ihres
Königs. Hab' ich doch von einem glaubwürdigen Manne aus
der Zahl Derjenigen, die die Reise zum Könige hinauf gemacht
haben, gehört, er sei ziemlich eine Tagereise an einem sehr
großen und fruchtbaren Landesstrich vorbeigereist, welchen die

Eingeborenen den Gürtel der Gemahlin des Königs nennen; dann gebe es einen andern, der der Schleier heiße, und so seien viele andere schöne Gegenden zu der Königin Schmucke ausersehen und jede derselben führe von der Gattung des Schmucks den Namen; sodaß ich mir denke, spräche Jemand zur Amastris, der Mutter des Königs und der Wittwe des Xerxes: Der Sohn der Deinomache, deren Schmuck etwa, hoch angeschlagen, funfzig Minen werth ist, während er selbst noch nicht einmal dreihundert Morgen Landes im Gau Erchia besitzt, läßt es sich einfallen, gegen deinen Sohn in die Schranken zu treten, — es ihr wundersam erscheinen würde, was doch diesen Alkibiades so zuversichtlich mache, mit dem Artaxerxes einen entscheidenden Kampf zu bestehen. Dieser Mann, würde sie, denk' ich, sprechen, kann nur im Vertrauen auf seine sorgfältige Bildung und Weisheit das wagen; denn Das allein ist bei den Hellenen der Rede werth. Wenn sie hernach hörte, dieser Alkibiades ist erstens noch nicht volle zwanzig Jahre alt, ferner ganz ohne Bildung, und da sein Liebhaber ihm sagt, erst müsse er etwas lernen, für seine Ausbildung sorgen und sich einüben, dann möge er mit dem König in die Schranken treten, weigert er sich dessen und behauptet, auch wie er jetzt sei, sei er jenem gewachsen: dann möchte sie sich wol wundern und weiter fragen: Was ist es denn nun irgend, dem der junge Mensch vertraut? Sprächen wir nun: Seiner Schönheit, seinem hohen Wuchse, seiner Herkunft, seinem Reichthum und seinen Geistesanlagen: dann, lieber Alkibiades, würde sie uns für verrückt halten, wenn sie auf die Beschaffenheit aller Dinge der Art bei sich blickte. Ich denke wol auch Lampido, die Tochter des Leotychides, die Gemahlin des Archidamos, die Mutter 124
des Agis, die insgesammt Könige waren, dürfte sich ebenfalls, hinblickend auf die bei ihnen stattfindenden Vorzüge, wundern, wenn du bei so mangelhafter Erziehung im Sinne hast, mit ihrem Sohne den Wettkampf zu bestehen. Ist es aber nicht schimpflich, wenn die Frauen unserer Feinde richtiger über uns, und wie wir beschaffen sein müssen, etwas gegen sie zu unternehmen, urtheilen, als wir über uns selbst? Nein, du vom Glück Begünstigter, folge mir und der Inschrift zu Delphi und lerne dich selbst kennen. Denn diese sind unsere Gegen-

kämpfer, nicht die du wähnst. Wir dürften durch nichts Anderes ihnen obsiegen, es wäre denn durch sorgfältige Ausbildung und Kunst. Wenn du Das nicht erreichst, wirst du es auch nicht erreichen, dich berühmt zu machen unter den Hellenen und Barbaren, was du lebhafter, als irgend Jemand irgend sonst Etwas, zu wünschen scheinst.

19 Alk. Kannst du mich also belehren, lieber Sokrates, welche Bemühungen ich anzuwenden habe? Denn du scheinst mir sehr Recht zu haben.

Sokr. Ja. Doch laß uns vielmehr gemeinschaftlich berathen, wie wir so gut wie möglich werden können. Denn ich behaupte ja nicht etwa von dir, daß du der Ausbildung bedürftest, von mir aber nicht. Habe ich doch keinen Vorzug vor dir, einen etwa ausgenommen.

Alk. Welchen?

Sokr. Mein Vormund ist besser und weiser, als Perikles, der deinige.

Alk. Wer ist denn das, lieber Sokrates?

Sokr. Der Gott, mein Alkibiades, der mir vor dem heutigen Tage nicht gestattete, eine Unterredung mit dir anzuknüpfen. Ihm vertrau' ich auch, indem ich behaupte, daß die Berühmtheit durch Niemanden sonst, als durch mich dir zu Theil werden wird.

Alk. Du scherzest, lieber Sokrates.

Sokr. Vielleicht. Aber gewiß behaupt' ich der Wahrheit gemäß, daß wir sorgfältiger Ausbildung bedürfen; ja vielmehr alle Menschen, wir Beiden aber ganz besonders.

Alk. Daß *ich* ihrer bedarf, darin hast du nicht Unrecht.

Sokr. Und von mir gewiß ebensowenig.

Alk. Was hätten wir also wol zu thun?

Sokr. Wir dürfen es uns nicht verdrießen lassen, nicht schlaff werden, Freund.

Alk. Das geziemt fürwahr sich nicht, lieber Sokrates.

Sokr. Nein, vielmehr müssen wir gemeinschaftlich nachdenken. Denn wir machen uns doch anheischig, so gut wie möglich zu werden? Nicht wahr?

Alk. Ja.

Sokr. In welcher Eigenschaft?

Alk. Offenbar in der es tüchtige Männer sind.

Sokr. Tüchtig worin?

Alk. Offenbar Geschäfte zu betreiben.

Sokr. Welche? Etwa des Reiters?

Alk. Gewiß nicht.

Sokr. Denn sonst gingen wir wol zu den Reitkundigen?

Alk. Ja.

Sokr. Meinst du vielmehr die seemännischen?

Alk. Nein.

Sokr. Denn sonst gingen wir zu den Seekundigen?

Alk. Ja.

Sokr. Welche denn aber? Wer übt sie denn?

Alk. Die Edeln und Tüchtigen unter den Athenern.

Sokr. Nennst du edel und tüchtig die Verständigen oder Unverständigen? 125

Alk. Die Verständigen.

Sokr. Worin also jeder verständig ist, darin ist er tüchtig?

Alk. Ja.

Sokr. Der Unverständige aber untüchtig?

Alk. Wie sollt' er nicht?

Sokr. So ist also der Schuster verständig im Verfertigen von Schuhen?

Alk. Ja wohl.

Sokr. Dazu also tüchtig?

Alk. Gewiß.

Sokr. Wie aber, ist der Schuster nicht untüchtig zum Verfertigen von Kleidern?

Alk. Ja.

Sokr. Dazu also untauglich?

Alk. Ja.

Sokr. Dieser Behauptung zufolge ist also derselbe tüchtig und auch untüchtig?

Alk. Es liegt zu Tage.

Sokr. Meinst du nun, daß die tüchtigen Männer auch untauglich seien? 20

Alk. Gewiß nicht.

Sokr. Welche nennst du nun Tüchtige?

Alk. Wer im Staate zu gebieten versteht.

Sokr. Doch nicht den Pferden?

Alk. Gewiß nicht.

Sokr. Sondern den Menschen?

Alk. Ja.

Sokr. Den Kranken etwa?

Alk. Nein.

Sokr. Sondern den Schiffahrt Treibenden?

Alk. Das mein' ich nicht.

Sokr. Oder Ackerbau?

Alk. Nein.

Sokr. Denen, die nichts thun, oder die etwas thun?

Alk. Etwas, mein' ich.

Sokr. Was? Versuche auch mich darüber zu belehren.

Alk. Nun Menschen, die mit einander in Verkehr treten, deren Einer des Andern sich bedient, wie bei unserer Lebensweise in den Städten.

Sokr. Du meinst also Menschen gebieten, die sich anderer Menschen bedienen?

Alk. Ja.

Sokr. Rudermeistern also, die sich der Ruderer bedienen?

Alk. Fürwahr nicht.

Sokr. Denn das wäre die Aufgabe der Steuerkunst?

Alk. Ja.

Sokr. Sondern du meinst Flötenspielern gebieten, die den Gesang anderer Menschen leiten, und sich der Reigentänzer bedienen?

Alk. Gewiß nicht.

Sokr. Denn wäre das nicht wieder die Aufgabe des Reigenmeisters?

Alk. Allerdings.

Sokr. Worin sollen denn nun aber jene Menschen anderer Menschen sich bedienen, über die man soll gebieten können?

Alk. Meine Meinung ist über Menschen, die am Leben im Staate Theil haben, die miteinander im Verkehr sind, über diese im Staate zu gebieten.

21 Sokr. Was ist das also für eine Kunst? Als wenn ich jetzt wieder die Frage dir vorlegte: Welche Kunst lehrt über Die gebieten, welche an einer Seefahrt Theil nehmen?

Alk. Die Steuerkunst.

Sokr. Über Die, die an einem Gesange Theil nehmen, wie eben gesagt wurde, welche Kunst lehrt über diese gebieten?

Alk. Die du eben erwähntest, die des Reigenmeisters.

Sokr. Wie aber: Über Die, die Theilhaber eines Staates sind, wie nennst du die Wissenschaft?

Alk. Ich nenne sie Wohlberathenheit, lieber Sokrates.

Sokr. Wie aber: Hältst du die des Steuermannes für Unberathenheit?

Alk. Fürwahr nicht.

Sokr. Sondern für Wohlberathenheit?

Alk. Dafür halt' ich sie, zur Erhaltung der Schiffsgenossen. 126

Sokr. Wohl gesprochen. Wie nun: Wozu führt die Wohlberathenheit, von der du sprichst?

Alk. Den Staat besser einzurichten und zu erhalten.

Sokr. Was muß aber hinzukommen oder wegfallen, damit er besser geleitet und erhalten werde? Als wenn du mich fragtest, was muß hinzukommen oder wegfallen, damit der Körper besser geleitet und erhalten werde? Dann würde ich dir sagen, wenn die Gesundheit hinzukommt und die Krankheit wegfällt. Bist nicht auch du der Meinung?

Alk. Ja.

Sokr. Und wenn du mich wieder fragtest, wodurch werden die Augen besser? würd' ich desgleichen sagen: wenn die Sehkraft hinzukommt, die Blindheit aber wegfällt; und die Ohren, wenn die Taubheit wegfällt, der Gehörsinn aber hineinkommt, das macht sie tüchtiger und gehört zur bessern Pflege.

Alk. Richtig.

Sokr. Wie nun aber der Staat? Was muß da hinzukommen oder wegfallen, damit er sich günstiger gestalte und eine bessere Pflege und Leitung ihm zu Theil werde?

Alk. Mich bedünkt, lieber Sokrates, wenn in den Bürgern Liebe untereinander erzeugt wird, Haß und Zwiespalt aber wegfällt.

Sokr. Verstehst du unter Liebe Übereinstimmung oder Verschiedenheit der Meinungen?

Alk. Übereinstimmung.

Sokr. Welche Kunst bringt nun die Staaten in Übereinstimmung über die Zahlen?

Alk. Die Rechenkunst.

Sokr. Und wie? Nicht dieselbe auch die Einzelnen?

Alk. Ja.

Sokr. Also auch jeden Einzelnen mit sich selbst?

Alk. Ja.

Sokr. Durch welche Kunst kommt nun Jeder mit sich in Übereinstimmung über Spanne und Elle, welches das Größere sei? Ist's nicht die Meßkunst?

Alk. Welche sonst?

Sokr. Also auch, sowol die Einzelnen untereinander, als die Staaten?

Alk. Ja.

Sokr. Verhält es sich ferner mit dem Gewicht nicht ebenso?

Alk. Das will ich meinen.

Sokr. Wenn du aber von Übereinstimmung sprichst, welche ist es, in welcher Beziehung, und welche Kunst bewirkt sie? Und bewirkt dieselbe sie beim Staate wie beim einzelnen Bürger, mit sich und Andern?

Alk. Natürlich wol.

Sokr. Welche ist es nun? Ermüde nicht im Antworten, sondern sag' es unverdrossen.

Alk. Ich glaube darunter die Liebe und Übereinstimmung zu verstehen, mit der ein Vater und eine Mutter den Sohn liebt und mit ihm übereinstimmt, und ein Bruder mit dem Bruder und eine Frau mit ihrem Manne.

22 Sokr. Glaubst du denn also, lieber Alkibiades, daß ein Mann mit der Frau über die Wollspinnerei übereinstimmen könne, der Unkundige mit der Kunstverständigen?

Alk. Fürwahr nicht.

Sokr. Auch bedarf es dessen nicht; denn diese Kenntniß wenigstens ist Sache der Frauen.

Alk. Ja.

Sokr. Wie aber: Könnte wol eine Frau mit dem Manne über das Waffenhandwerk übereinstimmen, ohne es erlernt zu haben?

127 Alk. Fürwahr nicht.

Sokr. Denn das wenigstens, könntest du wol wieder sagen, sei Sache des Mannes.

Alk. Das könnt' ich.

Sokr. Einige Kenntnisse sind also, nach deiner Aussage, Sache der Frau, andere des Mannes.

Alk. Wie anders?

Sokr. In diesen findet also keine Übereinstimmung der Frauen mit den Männern statt?

Alk. Nein.

Sokr. Also auch keine Liebe, wenn Liebe auf Übereinstimmung beruhte?

Alk. Offenbar nicht.

Sokr. Insofern also die Frauen ihre Sache betreiben, werden sie von ihren Männern nicht geliebt?

Alk. Natürlich nicht.

Sokr. Also auch nicht die Männer bei Betreibung der ihrigen von den Frauen?

Alk. Nein.

Sokr. Dadurch gedeihen also Staaten nicht[25]), wenn jeder Einzelne sein Geschäft betreibt?

Alk. Doch, sollt' ich meinen, lieber Sokrates.

Sokr. Wie sagst du, wenn Liebe nicht vorhanden ist, durch deren Erweckung in uns, wie wir behaupteten, die Staaten gedeihen, sonst aber nicht?

Alk. Doch ich meine, auch insofern werde Liebe in ihnen erweckt, als Beide das Ihrige thun.

Sokr. So eben meintest du das nicht. Was sagst du nun jetzt wieder? Ohne daß Übereinstimmung in ihnen erzeugt wird, wird Liebe erzeugt? Oder kann Übereinstimmung in Dingen erzeugt werden, die die Einen verstehen, die Andern nicht?

Alk. Unmöglich.

Sokr. Thun sie aber Recht oder Unrecht, wenn Jedes von Beiden das Seinige thut?

Alk. Recht. Wie sollten sie nicht?

Sokr. Also indem die Bürger im Staate was recht ist thun, wird keine Liebe unter ihnen erzeugt?

Alk. Das scheint mir nun wieder nothwendig, lieber Sokrates.

Sokr. Welche Liebe und Übereinstimmung meinst du also irgend, in Hinsicht auf die wir weise und wohlberathen sein müssen, um tüchtige Menschen zu sein? Denn weder welche, noch unter welchen, kann ich erkennen. Findet sie doch, nach deinen Äußerungen, offenbar bald unter denselben statt, bald wieder nicht.

23 Alk. Bei den Göttern! lieber Sokrates, ich selbst weiß nicht einmal, was ich rede. Seit lange schon dürft' ich mich, ohne es selbst zu wissen, in dem schmählichsten Zustande befunden haben.

Sokr. Du darfst aber den Muth nicht sinken lassen. Denn kämst du in deinem funfzigsten Jahre zu der Erkenntniß, daß es dir so erging, dann möcht' es dir schwer sein, auf dich selbst Sorgfalt zu wenden; jetzt aber stehst du gerade in dem Alter, in welchem man dazu kommen muß.

Alk. Was hat also Derjenige, der das erkennt, zu thun, lieber Sokrates?

Sokr. Auf Das, was er gefragt wird, zu antworten, lieber Alkibiades: und wenn du das thust, dann werden, so Gott will, und ich auch meiner Sehergabe einigermaßen vertrauen darf, du und ich zu einem bessern Zustande gelangen.

Alk. Das wird geschehen, wenigstens wenn es blos auf mein Antworten ankommt.

Sokr. Wohlan denn, was heißt: Sorgfalt auf sich wen-
128 den? Damit wir nicht oft in Selbsttäuschung auf uns selbst diese Sorgfalt nicht wenden, während wir es glauben. Und wann also thut das der Mensch? Sorgt er, wenn er für das ihm Gehörige sorgt, zugleich für sich selbst?

Alk. Ich denke wenigstens.

Sokr. Wie aber? Wann sorgt der Mensch für die Füße? Etwa, wenn er für das zu den Füßen Gehörige sorgt?

Alk. Ich verstehe dich nicht.

Sokr. Nennst du etwas zur Hand gehörig? Würdest du z. B. den Ring für etwas zu einem andern Theile des Menschen, als zum Finger Gehöriges erklären?

Alk. Gewiß nicht.

Sokr. Nicht auch den Schuh zum Fuße in derselben Weise?

Alk. Ja.

(Sokr. Und ebenso Kleidungsstücke und Decken zu dem übrigen Körper?

Alk. Ja.) [26]).

Sokr. Sorgen wir also dann, wenn wir für die Schuhe sorgen, für die Füße?

Alk. Das verstehe ich nicht recht.

Sokr. Wie, lieber Alkibiades, bedienst du dich des Ausdrucks, die rechte Sorgfalt auf irgend eine Sache wenden?

Alk. Wohl.

Sokr. Nennst du nun wol, wenn Jemand etwas in einen bessern Zustand versetzt, diese Sorgfalt die rechte?

Alk. Ja.

Sokr. Welche Kunst verbessert nun die Beschaffenheit der Schuhe?

Alk. Die Schuhmacherei.

Sokr. Also sorgen wir durch die Schuhmacherei für die Schuhe?

Alk. Ja.

Sokr. Auch für den Fuß durch die Schuhmacherei, oder durch die, vermöge deren wir den Zustand der Füße verbessern?

Alk. Durch diese.

Sokr. Verbessern wir aber den Zustand der Füße nicht durch dieselbe Kunst, wie den des übrigen Körpers?

Alk. Ich wenigstens denk' es.

Sokr. Ist das nicht die Gymnastik?

Alk. Allerdings.

Sokr. Durch die Gymnastik sorgen wir also für den Fuß, durch die Schuhmacherei für das zum Fuße Gehörige?

Alk. Gewiß.

Sokr. Und durch die Gymnastik für die Hände, durch die Steinschneidekunst für das zu den Händen Gehörige?

Alk. Ja.

Sokr. Und durch die Gymnastik für den Körper, durch die Weberei und ähnliche Künste für das zum Körper Gehörige?

Alk. Freilich, durchaus.

Sokr. Durch eine andere Kunst sorgen wir also für Jedes selbst, durch eine andere für das dazu Gehörige.

Alk. Offenbar.

Sokr. Du sorgst also, wenn du für das dir Gehörige sorgst, nicht für dich selbst.

Alk. Keineswegs.

Sokr. Denn natürlich ist es nicht dieselbe Kunst, vermöge deren Jemand für das ihm Gehörige und für sich selbst sorgt.

Alk. Offenbar nicht.

24 Sokr. Wohlan denn, durch welche Kunst möchten wir wol für uns selbst sorgen?

Alk. Ich weiß es nicht zu sagen.

Sokr. Aber darüber wenigstens sind wir einverstanden, nicht durch die, vermöge deren wir irgend etwas uns Gehöriges besser machen, sondern uns selbst?

Alk. Das hat seine Richtigkeit.

Sokr. Wüßten wir nun irgend, welche Kunst des Schuhes Beschaffenheit verbessere, ohne den Schuh zu kennen?

Alk. Unmöglich.

Sokr. Noch auch, welche den der Ringe, mit dem Ringe unbekannt.

Alk. Sehr wahr.

Sokr. Wie aber? Könnten wir wol wissen, welche Kunst Jemanden selbst besser macht, ohne zu wissen, wer wir selber sind?

129 Alk. Unmöglich.

Sokr. Ist es also nun wol leicht, sich selbst zu kennen, und rührt jene Inschrift am Tempel zu Pytho [27]) von einem Einfältigen her? Oder ist es etwas Schwieriges und nicht Jedermanns Sache?

Alk. Mir, lieber Sokrates, schien es oft die Sache Jedermanns, oft aber auch sehr schwierig.

Sokr. Aber, lieber Alkibiades, es mag nun leicht sein oder nicht, so liegt doch für uns die Sache so: Kennen wir dieses Selbst, dann könnten wir wol auch die auf uns selbst zu wendende Sorgfalt kennen lernen; kennen wir es aber nicht, wol nie.

Alk. So ist's.

Sokr. Wohlan denn, auf welche Weise möchte wol die-

ses Selbst selber aufzufinden sein? So lange wir darüber noch in Ungewißheit sind, sind wir dazu unvermögend.

Alk. Richtig.

Sokr. Beim Zeus! halt also: Mit wem sprichst du jetzt? Mit einem Andern als mit mir?

Alk. Mit dir.

Sokr. Also auch ich mit dir?

Alk. Ja.

Sokr. Sokrates ist also der Sprechende?

Alk. Ja wohl.

Sokr. Alkibiades der Hörende?

Alk. Ja.

Sokr. Spricht nun nicht Sokrates vermittelst der Rede?

Alk. Wie sonst?

Sokr. Mit Sprechen aber und der Rede sich Bedienen bezeichnest du Dasselbe?

Alk. Allerdings.

Sokr. Sind aber der sich Bedienende und Das, dessen er sich bedient, nicht verschieden?

Alk. Wie meinst du?

Sokr. Gleichwie der Schuster mit dem Kneife schneidet und dem Schnitzmesser und den andern Werkzeugen.

Alk. Ja.

Sokr. Ist nun nicht der Schneidende und der Werkzeuge sich Bedienende verschieden von Dem, dessen er sich zum Schneiden bedient?

Alk. Wie sollt' er nicht?

Sokr. Wäre nun nicht also auch so Dasjenige, dessen sich der Citherspieler zum Citherspiele bedient, und der Citherspieler selbst verschieden?

Alk. Ja.

Sokr. Danach fragt' ich nun eben: ob der etwas Brauchende und das Gebrauchte stets verschieden zu sein scheinen?

Alk. So scheinen sie.

Sokr. Was wollen wir nun vom Schuster sagen? Daß er blos mit Werkzeugen oder auch mit den Händen schneide?

Alk. Auch mit den Händen.

Sokr. So bedient er sich auch dieser?

Alk. Ja.

Sokr. Bedient er sich auch der Augen beim Schustern?

Alk. Ja.

Sokr. Wir räumen aber ein, daß der etwas Gebrauchende und das Gebrauchte verschieden seien?

Alk. Ja.

Sokr. So sind also der Schuster und Citherspieler von den Augen und Händen, mit denen sie ihr Geschäft verrichten, verschieden.

Alk. Offenbar.

25 Sokr. Braucht nun nicht auch der Mensch seinen ganzen Körper?

Alk. Allerdings.

Sokr. Das Brauchende und das Gebrauchte waren aber verschieden?

Alk. Ja.

Sokr. So ist also der Mensch von seinem eigenen Körper verschieden?

Alk. Natürlich.

Sokr. Was ist also nun der Mensch?

Alk. Ich weiß es nicht zu sagen.

Sokr. Wohl weißt du es: das des Körpers sich Bedienende.

Alk. Ja.

130 Sokr. Bedient sich dessen etwas Anderes als die Seele?

Alk. Nichts Anderes.

Sokr. Nicht wahr, indem sie ihn beherrscht?

Alk. Ja.

Sokr. Und darin wenigstens ist, denk' ich, Niemand abweichender Meinung.

Alk. Worin?

Sokr. Daß der Mensch eines von den Dreien sei.

Alk. Von welchen?

Sokr. Seele oder Körper, oder Beides vereinigt, dieses Ganze.

Alk. Was sonst?

Sokr. Daß aber eben das über den Körper Herrschende der Mensch sei, darüber waren wir doch einverstanden?

Alk. Das waren wir.

Sokr. Beherrscht nun der Körper sich selbst?

Alk. Keineswegs.

Sokr. Denn wir sagten, daß er beherrscht werde.

Alk. Ja.

Sokr. Es wäre also nicht Das, wonach wir forschen?

Alk. Natürlich nicht.

Sokr. Herrscht also dieses Beides vereinigt über den Körper und besteht nun daraus der Mensch?

Alk. Vielleicht wohl.

Sokr. Nichts weniger als das, denn da das Eine nicht mitherrscht, so ist keine Möglichkeit, daß Beide vereinigt herrschen.

Alk. Richtig.

Sokr. Da aber weder der Körper noch Beides vereinigt der Mensch ist, so bleibt, mein' ich, nichts übrig, als daß er entweder gar nichts sei, oder wenn er etwas ist, daß der Mensch nichts Anderes sei als die Seele.

Alk. Sonach allerdings.

Sokr. Bedarf es nun bei dir noch eines einleuchtendern Beweises, daß die Seele der Mensch ist?

Alk. Beim Zeus! nein. Er scheint mir vielmehr ausreichend.

Sokr. Er genügt uns, ist er auch nicht ganz, doch einigermaßen vollständig, denn zu einer vollständigen Einsicht werden wir dann gelangen, wenn wir Das erforschen, was wir jetzt freilich übergingen, weil es ein tiefes Nachdenken erheischt.

Alk. Das wäre?

Sokr. Was eben so obenhin ausgedrückt wurde. Es sei zuerst das Selbst selber zu erforschen: jetzt aber forschen wir statt diesem Selbst selber, dem einzelnen Selbst, was es sei, nach. Und das wird vielleicht genügen. Denn an uns selbst können wir doch nichts für wesentlicher erklären als die Seele.

Alk. Gewiß nicht.

Sokr. Wir glauben also mit Recht, wenn ich und du uns miteinander vermittelst der Rede unterhalten, es seien unsere Seelen?

Alk. Ei ja wohl.

Sokr. Das war es also, was wir auch kurz zuvor meinten, Sokrates unterhalte sich mit dem Alkibiades vermittelst der Rede. Nicht an dein Gesicht, sondern an den Alkibiades richtete er seine Rede; das heißt an die Seele.

Alk. Mir scheint es so.

26 Sokr. Unsere Seele demnach befiehlt uns Der zu erforschen, der uns selbst uns kennen zu lernen gebietet?

131 Alk. Natürlich.

Sokr. Wer also Etwas von seinem Körper kennt, erkannte ihm Gehöriges, nicht sich selbst.

Alk. So ist's.

Sokr. Kein Arzt erkennt also als solcher sich selbst; noch ein Ringmeister, insofern er Ringmeister ist.

Alk. Natürlich nicht.

Sokr. Weit entfernt also, daß die Ackerbauer und wer sonst mit den Händen arbeitet, sich selbst kennen, kennen diese natürlich nicht einmal dem Geschäfte nach, das sie treiben, das zu ihnen Gehörige, sondern ihnen selbst noch entfernter Liegendes. Denn sie kennen das zum Körper Gehörige, wodurch diesem ein Dienst geschieht.

Alk. Sehr wahr.

Sokr. Besteht Weisheit also in der Selbsterkenntniß, so ist von diesen Keiner, vermöge seines Geschäftes, weise.

Alk. Mir scheint es nicht.

Sokr. Darum erscheinen diese Beschäftigungen, auch als handwerksmäßige, nicht werth, daß ein edler Mann sie erlerne.

Alk. Allerdings wohl.

Sokr. Noch einmal also: Wer für seinen Körper sorgt, sorgt für etwas zu ihm Gehöriges, nicht für sich selbst.

Alk. So scheint es.

Sokr. Wer aber für sein Vermögen sorgt, weder für sich, noch zu ihm Gehöriges, sondern für ihn noch entfernter Liegendes, als zu ihm Gehöriges.

Alk. Meiner Meinung nach wenigstens.

Sokr. Nicht zu ihm Gehöriges betreibt also der Geldmäkler.

Alk. Richtig.

Sokr. Zeigte demnach Jemand Liebe zum Körper des Alkibiades, so liebte er nicht den Alkibiades, sondern etwas dem Alkibiades Gehöriges.

Alk. So ist es.

Sokr. Wer aber dich liebt, liebt deine Seele?

Alk. Das folgt offenbar aus dem Gesagten.

Sokr. Nicht wahr, wer deinen Körper liebt, zieht sich, wenn dieser verblüht ist, schnell zurück?

Alk. Offenbar.

Sokr. Wer aber deine Seele liebt, wird sich nicht zurückziehn, so lange diese nach dem Bessern strebt?

Alk. Natürlich nicht.

Sokr. Darum bin ich Derjenige, der sich nicht zurückziehen wird, sondern, auch wenn der Körperreiz schwindet, ausharrt, während die Andern zurückgetreten sind.

Alk. Da thust du wohl daran, lieber Sokrates, und mögest du nimmer zurücktreten!

Sokr. So strebe also nach dem höchsten Reize.

Alk. Mein Bestreben soll es sein. 27

Sokr. So steht es nämlich mit dir. Weder hatte, wie sich ergibt, Alkibiades, des Kleinias Sohn, einen Liebhaber, noch hat er einen, mit Ausnahme „des einzigen und herzlichgeliebten“ [28]) Sokrates, des Sohnes des Sophroniskos und der Phänárete.

Alk. Sehr wahr.

Sokr. Sagtest du nicht, ich sei nur um ein Weniges dir zuvorgekommen, indem ich dich aufsuchte, da du mich selbst habest aufsuchen wollen, um zu erfahren, warum ich allein nicht von dir weiche?

Alk. Freilich war es so.

Sokr. Davon liegt demnach der Grund darin, daß ich dich liebte, die Andern dir Gehöriges; dieses schwindet mit der Jugend, du selbst aber fängst an zu erblühen. Auch jetzt werd' ich nicht von dir weichen, wenn du dich nicht vom Volke der 132
Athener verderben lässest und häßlicher wirst. Denn das ist fürwahr meine größte Besorgniß, du lässest dich, trittst du uns als Bewerber um des Volkes Gunst auf, verderben. Ist das doch schon vielen wackern Athenern so ergangen; denn in schöner Maske tritt einher das Volk „des großherzigen Erechtheus“ [29]), aber entkleidet muß man es sehen. Gebrauche also die Vorsicht, die ich dir anempfehle.

Alk. Welche?

Sokr. Zuerst, mein Vortrefflicher, übe dich und lerne, was man gelernt haben muß, um mit den Angelegenheiten des Staates sich zu befassen; damit du mit einem Schutzmittel ausgerüstet dich damit befassest und dich kein Unfall treffe.

Alk. Dein Rath scheint mir gut, lieber Sokrates. Suche aber zu erklären, wie wir wol für uns selbst Sorge tragen mögen.

Sokr. Nun, damit sind wir so weit gediehen. Was wir nämlich sind, darüber sind wir ziemlich einverstanden; wir besorgten aber, das zu verfehlen und ohne unser Wissen für etwas Anderes, nicht für uns zu sorgen.

Alk. So ist's.

Sokr. Ferner müssen wir nun für unsere Seele sorgen und darauf unser Augenmerk richten.

Alk. Freilich.

Sokr. Die Sorge für unsern Körper und unsere Habe aber Andern überlassen.

Alk. Wie anders?

Sokr. Auf welche Weise möchten wir hier wol die deutlichste Erkenntniß gewinnen? Denn haben wir das erkannt, dann werden wir natürlich auch uns selbst erkennen. Aber bei den Göttern, verstanden wir etwa die wohlausgedrückte delphische Inschrift, deren wir eben gedachten, nicht?

Alk. Was kommt dir in den Sinn, lieber Sokrates, so etwas zu sagen?

Sokr. Ich will dir mittheilen, was ich vermuthe, das diese Inschrift besage und uns anrathe. Sie scheint nämlich nicht durch viele Beispiele zu versinnlichen, sondern nur durch das Gesicht.

Alk. Wie meinst du das?

28 Sokr. Denk' auch du darüber nach. Spräche sie rathend zu unserm Auge, wie zu dem Menschen: Siehe dich selbst! wie und welchen Rath, meinten wir, ertheile sie? Nicht wahr, auf Das hinzublicken, worin das Auge sich selbst erblicken werde?

Alk. Offenbar.

Sokr. Erwägen wir nun, auf welchen Gegenstand müssen wir blicken, um dieses und zugleich uns selbst zu sehen?

Alk. Gewiß ist's offenbar, lieber Sokrates, auf Spiegel und dergleichen Dinge.

Sokr. Richtig. Befindet sich nun nicht auch in dem Auge, mit dem wir sehen, etwas dergleichen?

Alk. Ja wohl.

Sokr. Du hast also bemerkt, daß die Gesichtszüge Desjenigen, der in das Auge blickt, wie in einem Spiegel sichtbar 133
werden in der Sehe des ihm Entgegenblickenden, die wir auch die Pupille, das Bildchen oder Püppchen nennen, da sie ein Abbild des Hineinblickenden ist?

Alk. So verhält es sich.

Sokr. Wenn also das Auge ein Auge beschaut und in denjenigen Theil desselben blickt, welcher der vorzüglichste ist und womit es sieht, wird es so sich selbst sehen.

Alk. Augenscheinlich.

Sokr. Blickt es aber auf andere Theile des Menschen, oder auf irgend einen Gegenstand, es sei denn auf Das, was ihm ähnlich ist, wird es sich selbst nicht sehen.

Alk. Sehr richtig.

Sokr. Soll also das Auge sich selbst sehen, so muß es auf das Auge blicken und zwar auf die Stelle desselben, der die Sehkraft inwohnt. Das ist aber wol die Sehe?

Alk. So ist's.

Sokr. Muß nun nicht etwa auch, lieber Alkibiades, die Seele, will sie sich selbst kennen lernen, auf die Seele blicken und hauptsächlich auf den Theil derselben, dem die Kraft der Seele, die Weisheit, inwohnt, und auf Das, was sonst dem ähnlich ist?

Alk. Meiner Meinung nach wenigstens.

Sokr. Können wir nun eine Fähigkeit der Seele göttlicher nennen, als die auf das Wissen und Nachdenken gerichtete?

Alk. Das können wir nicht.

Sokr. Diese Eigenschaft derselben hat also etwas Göttliches; wer demnach sein Augenmerk darauf richtet, und Alles was göttlich (in ihr) ist, erkennt, der dürfte so auch wol sich selbst am Besten erkennen [30]).

Alk. Offenbar [31]).

Sokr. In der Selbsterkenntniß aber besteht, sind wir einverstanden, die Besonnenheit?

Alk. Ja wohl.

Sokr. Können wir also nun wol, ohne uns selbst zu kennen und besonnen zu sein, wissen, was an uns schlecht oder gut ist?

Alk. Wie wäre das wol möglich, lieber Sokrates?

Sokr. Du erkennst es wol für unmöglich, daß, wer den Alkibiades nicht kennt, was des Alkibiades ist, als das des Alkibiades anerkenne?

Alk. Das, beim Zeus! ist gewiß unmöglich.

Sokr. Also auch nicht das Unsrige als das Unsrige, wenn wir nicht einmal uns selbst kennen?

Alk. Wie sollten wir denn?

Sokr. Kennen wir also nicht einmal das Unsrige, ebensowenig zu dem Unsrigen Gehöriges.

Alk. Offenbar nicht.

Sokr. Also war das Zugeständniß nicht ganz richtig, als wir eben einräumten (Kap. 26), es gebe Menschen, die zwar sich selbst nicht kennten, wol aber das Ihrige, andere dagegen nicht einmal das zu dem Ihrigen Gehörige. Denn es stellt sich dieses Alles, die Kenntniß Seiner, des Seinen und des zu dem Seinen Gehörigen, als die Sache Eines Mannes und desselben Wissens dar.

Alk. So scheint es.

Sokr. Wer aber das Seine nicht kennt, möchte, aus demselben Grunde, auch Das Anderer nicht kennen.

Alk. Wie sollte er?

Sokr. Unbekannt mit Dem Anderer, wird er es auch mit Dem der Staaten sein.

Alk. Nothwendig.

Sokr. Ein solcher könnte also kein Staatsmann werden?

Alk. Gewiß nicht.

Sokr. Nicht einmal einem Hauswesen könnt' er vorstehen.

134 Alk. Gewiß nicht.

Sokr. Er kennt nicht einmal Das, was er thut.

Alk. Freilich nicht.

Sokr. Wird aber nicht Der, welcher etwas nicht kennt, Fehler begehen?

Alk. Bedeutende.

Sokr. Begeht er aber Fehler, wird es ihm nicht übel ergehen in Bezug auf sein häusliches, sowie auf sein öffentliches Leben?

Alk. Wie sollt' es nicht?

Sokr. Ist aber Der, dem es übel ergeht, nicht elend?

Alk. In hohem Grade.

Sokr. Wie aber Diejenigen, für die er etwas thut?

Alk. Auch diese.

Sokr. Also ist's nicht möglich, daß wer nicht besonnen und tugendhaft ist, glücklich sei.

Alk. Das ist nicht möglich.

Sokr. Folglich sind die schlechten Menschen unglücklich?

Alk. In hohem Grade.

Sokr. Nicht also, wer reich, sondern wer besonnen wird, 30
macht sich vom Elend frei?

Alk. Offenbar.

Sokr. Nicht also Mauern, noch Kriegsschiffe oder Schiffswerfte führen die Staaten, mein Alkibiades, zum Glücke, noch Volksmenge oder großer Umfang ohne Tüchtigkeit.

Alk. Fürwahr nicht.

Sokr. Willst du aber des Staates Angelegenheiten gut und rühmlich verwalten, mußt du seine Bürger zu tüchtigen Männern machen.

Alk. Wie müßt' ich das nicht?

Sokr. Kann aber Jemand etwas verleihen, was er nicht hat?

Alk. Wie könnt er es?

Sokr. Dir selbst mußt du also zuerst die Tüchtigkeit erwerben, und Jeder, der nicht für sich allein über sich und das Seinige, sondern über den Staat und dessen Angelegenheiten walten und dafür sorgen will.

Alk. Du hast Recht.

Sokr. Nicht also freie Willkür und Gewalt, zu thun was du willst, mußt du dir erstreben und dem Staate, sondern Gerechtigkeit und Besonnenheit.

Alk. Offenbar.

Sokr. Denn indem ihr, du und auch der Staat, gerecht

verfahrt und besonnen, wird euer Verfahren ein gottgefälliges sein.

Alk. Natürlich.

Sokr. Und ihr werdet, wie wir vorhin sagten, indem ihr dem Göttlichen und Lichten nachstrebt, auf eine gottgefällige Weise verfahren.

Alk. Offenbar.

Sokr. Ja, indem ihr darauf euer Augenmerk richtet, werdet ihr euch selbst und was euch gut ist erschauen und erkennen.

Alk. Ja.

Sokr. Werdet also recht und gut thun?

Alk. Ja.

Sokr. Wenn ihr aber so thut, dann will ich euch Bürge sein, daß ihr gewiß glücklich sein werdet.

Alk. Wohl bist du ein zuverlässiger Bürge.

Sokr. Thut ihr aber Unrecht und strebt nach dem Ungöttlichen und Düstern, wird natürlich euer Thun dem entsprechen, indem ihr euch selbst nicht erkennt.

Alk. Natürlich.

Sokr. Denn wie muß es, mein lieber Alkibiades, dem wol ergehen, der freie Willkür hat, zu thun was er will, aber keine Einsicht, so dem Einzelnen, wie dem Staate? Wie würde es zum Beispiel einem Kranken ergehen, der freie Willkür hätte, zu thun was er will, aber nicht die Einsicht des Arztes,
135 und so herrisch wäre, daß ihn nicht einmal Jemand zu tadeln wagte? Würde nicht natürlich sein Körper zu Grunde gehen?

Alk. Du hast Recht.

Sokr. Wie, wenn in einem Schiffe ein der steuermännischen Einsicht und Tüchtigkeit Entbehrender freie Willkür hätte, zu thun was ihm gut dünkt, siehst du wol ein, wie es ihm und seinen Schiffsgenossen ergehen würde?

Alk. Freilich, daß sie Alle umkommen würden.

Sokr. Ist nun nicht ebenso im Staate und bei jeder Regierung und Herrschaft, wo es an Tüchtigkeit fehlt, das Übelergehen die Folge?

Alk. Nothwendig.

31 Sokr. Nicht Herrschgewalt also, mein bester Alkibiades,

mußt du weder dir noch dem Staate erstreben, wenn ihr glücklich werden wollt, sondern Tüchtigkeit.

Alk. Du hast Recht.

Sokr. Bevor Jemand aber die Tüchtigkeit besitzt, ist es dem Manne, nicht blos dem Knaben, ersprießlicher, von den Tüchtigern sich beherrschen zu lassen, als selbst zu herrschen.

Alk. Offenbar.

Sokr. Ist nicht auch das Ersprießlichere schöner?

Alk. Ja.

Sokr. Was aber schöner, auch geziemender?

Alk. Wie sollt' es nicht?

Sokr. So geziemt es also dem Untüchtigen als Sklav zu gehorchen, denn es ist besser.

Alk. Ja.

Sokr. Untüchtigkeit kommt also dem Sklaven zu?

Alk. Offenbar.

Sokr. Dem Freien aber Tüchtigkeit.

Alk. Ja.

Sokr. Muß man nun nicht, lieber Freund, was dem Sklaven zukommt, meiden?

Alk. Vor allem Andern, lieber Sokrates.

Sokr. Fühlst du nun, in welchem Zustande du dich befindest, in einem dem Freien zukommenden, oder nicht?

Alk. Nur zu lebhaft glaub' ich es zu fühlen.

Sokr. Weißt du nun, wie du deinem jetzigen Zustande, um ihn bei einem so schönen Manne nicht gradezu zu nennen, entfliehen kannst?

Alk. Ich weiß' es.

Sokr. Wie?

Alk. So du willst, lieber Sokrates.

Sokr. Das ist nicht gut gesagt, lieber Alkibiades.

Alk. Wie soll ich denn aber sagen?

Sokr. So Gott will.

Alk. So sag' ich traun, und füge dem noch hinzu, daß wir wol Einer des Andern Stellung einnehmen werden, ich die deinige, und du die meinige. Denn von dem heutigen Tage an ist es nicht anders, als ich mache deinen Begleiter und du lässest dich von mir begleiten.

Sokr. Demnach, mein edler Freund, wird kein Unterschied stattfinden zwischen meiner Liebe und der eines Storches, wenn sie [32]) im Neste eine nun flügg gewordene Liebe auferzog und von dieser nun wieder gepflegt wird.

Alk. So ist es. Und von nun an wenigstens werd' ich anfangen um die Gerechtigkeit mich zu bekümmern.

Sokr. Möchtest du dabei auch beharren. Doch bin ich besorgt; nicht aus Mistrauen in dein Herz, sondern es möge die Stadt, deren mächtigen Einfluß ich erkenne, über mich und dich die Oberhand gewinnen.

Anmerkungen.

1. Zur Einleitung.

1) In der Poesie ist Euripides der treueste Repräsentant dieser Zeit.

2) Thuc. VI, 12, 16. Nach Plutarch (Alcib. c. XI) erschien er zu Olympia mit sieben Wagen, ein Aufwand, zu dem es bis dahin noch kein König gebracht hatte; auch hat er im Wagenrennen mit seinen Rossen drei mal oder vier mal den ersten Preis errungen.

3) Alcib. I, 106, sagt Sokrates, er könne ihm nicht lange Reden halten, wie die, welche Alkibiades zu hören gewohnt sei; diesen Hang zu langen, kunstvollen Reden fanden wir schon im größern Hippias als Eigenthümlichkeit der sophistischen Dialektik. Im Protagoras (p. 317) erscheint Alkibiades im Gefolge des Prodikos.

4) Bekannt ist, wie bei Potidäa Sokrates dem Alkibiades das Leben rettete, was dieser später bei Delion vergalt; Plut. Alcib., c. VII. Vgl. die herrliche Erzählung des Alkibiades im Gastmahl (p. 219, 220).

5) Sehr schön und ganz mit dem Gange unsers Gesprächs übereinstimmend sagt Plutarch (Alcib., c. VII), daß Sokrates, wie im Feuer erweichter Stahl dann wieder durch die Kälte gehärtet werde, sodaß er in allen seinen Theilen in sich selbst zurückgehe, so den in Weichlichkeit zerfließenden jungen Alkibiades durch seine Belehrung demüthig und muthlos gemacht und ihn durch das Bewußtsein seiner Mängel gleichsam in sich selbst zurückgedrängt habe.

6) Dieser wahrhaft abenteuerliche Proceß, der in vielen einzelnen Zügen lebhaft an so manche Hochverrathsprocesse neuerer Zeit erinnert, wird von Thukydides (VI, 27—29, 52—53) kurz berichtet, ausführlicher mit allen Einzelheiten von dem Redner Andokides in seiner Rede über die Mysterien dargestellt; vgl. die treffliche, auf eine genaue Bestimmung der chronologischen Folge der einzelnen Acte des Processes gegründete Darstellung desselben von Droysen, im rhein. Museum, 1835 und 1836, und Wachsmuth, Hellen. Alterthumskunde, I, 626—630.

7) Meisterhaft stellt Thukydides die aller Sittlichkeit entfremdeten Grundsätze des Alkibiades in der Rede dar, in welcher er den Sparta=

nern seinen Entschluß, auf ihre Seite zu treten, motivirt (VI, 89—92). Namentlich ist der Ausspruch bezeichnend: „Meine Vaterlandsliebe haftet nicht an dem Orte, wo ich gekränkt werde, sondern an dem, wo ich ohne Gefahr als Bürger leben kann" (c. 92).

8) Alkibiades beabsichtigte selbst, als er zuerst mit Tissaphernes und dem Heere auf Samos über seine Rückkehr intriguirte, eine Änderung der athenischen Verfassung im aristokratischen Sinne, um dem Perserkönige gefällig zu sein, Thuc. VI, 48; als aber eine solche Änderung von Peisandros und Antiphon durch die Einsetzung des Raths der Vierhundert bereits vollbracht war, wandte er sich zur Demokratie zurück, c. 86—89.

9) Memorab. I, 2, 12—16.

10) Prot., 336.

11) Gorg., 481.

12) Sympos., 217.

13) Die sokratische Selbsterkenntniß war zwar, weil sie auf einem begriffsmäßigen Wissen von der menschlichen Natur beruhte, tiefer begründet, als der Satz des Protagoras, daß der Mensch aller Dinge Maß sei; aber sie ging doch nicht über den Sinn jenes Wortes von Pope hinaus: „Des Menschen höchstes Forschziel ist der Mensch."

14) Plat. opp. V, 1, 272.

15) Charm., 161.

16) Mit Unrecht hat Stallbaum (p. 291) mit Heusde und Ast das in allen Handschriften überlieferte σοφία, was zur Erklärung des Ortes, in welchem die eigentliche Kraft (ἀρετή) der Seele wohne, fast unerläßlich nothwendig ist, verworfen.

17) Auf den Spiegel, als blos äußerliches Medium Dessen, der sein Bild in seiner Pupille schauen will, scheint zu viel Gewicht in dem sonst so schönen Bilde gelegt zu sein; dagegen wird hier der so nahe liegende schöne Gedanke, der in der Republik ausgeführt ist, nicht angedeutet, daß das Auge selbst klar und sonnenhaft werden müsse, um das göttliche Licht zu erkennen; Rep. VI, 508.

18) Mit einiger Ausschmückung ist dieser wichtige Moment im Leben des Alkibiades dem Platon nacherzählt Cic. Tusc. III, 32. Augustinus de civit. Dei, XIV, 8. Namentlich wird an beiden Stellen erzählt, daß der Jüngling, als er seine Thorheit und Verblendung eingesehen, Thränen vergossen habe, wovon Platon hier nichts erwähnt. Ähnliches berichtet Plutarch (Alcib. VI).

19) Procli comment. in Alcib. ed. Frid. Creuzer, Francof. 1822, cap. 6. Sehr gut sagt Jamblichos, daß in unserm Dialog der Gang jener vollkommenern Dialoge gleichsam vorausgenommen sei, wie im Samenkorn die Frucht. Überhaupt, wie oft finden wir bei den noch immer so verkannten Neuplatonikern unter unzähligen Misgriffen die treffendsten und richtigsten Urtheile über platonische Sätze und Lehren!

20) Proklos (comment. in Alc., c. 4, 6) nennt dieses Gespräch, eben weil es von der Selbsterkenntniß handelt, die zu den höhern Weihen der platonischen Philosophie vorbereitende Reinigung, den Anfang der gesammten Philosophie.

21) Olympiodoros, der späteste namhafte nichtchristliche Platoniker, sucht in seinem von Creuzer (Olympiod. in Alcib. I. comm. Francof. 1821) herausgegebenen Commentar die Erklärungen von Damaskios, der übrigens richtiger als Proklos den nächsten Zweck des Dialogs nicht unbedingt in die Selbsterkenntniß, sondern in die Selbstkenntniß des Staatsmannes gesetzt hatte, durchweg mit denen von Proklos zu vermitteln.

22) Platon's Schr., II, 3, 295 fg.

23) Platon's Leben und Schriften, 437 fg.

24) Üb. Pl. Schr., 111—122. Recht treffend bemerkt Socher: „Viele Hauptpunkte der platonischen Philosophie erscheinen hier noch als zerstreute Funken, in kein Ganzes gesammelt; Vorboten des Tages, noch nicht volles Licht.“

25) V, 1, 170—188.

26) Gesch. d. platon. Phil., 439—442.

27) Die schon mehrmals erwähnte Erzählung des Plutarch (Alcib. c. VI) beruht wol noch auf andern Traditionen als auf Platon's Dialog.

28) Vgl. die Hauptstelle darüber Xen. memorab. III, 8, 7.

29) Seltsam ist es, daß Schleiermacher in der Rede über die Erziehung des Perserkönigs und der spartanischen Könige die Ironie vermißt, da doch die absichtliche Übertreibung oder Verschönerung auf der Hand liegt, überdies auch das Lob des Spartanerthums durch das Wort, daß die Schätze Griechenlands wol nach Sparta hineingingen, wie in der Fabel die Spuren der Thiere in die Löwenhöhle, nie aber wieder herauskämen (p. 123), erheblich gedämpft wird.

30) Thuc., VI, 15.

31) So glaube ich Hermann's Worte (S. 440) verstehen zu müssen, daß das Gespräch auf die politische Stellung ziele, die Alkibiades eine Zeit lang als Abgott der Volkspartei eingenommen habe, und daß die Entstehung des Dialogs der Zeit angehöre, wo des Alkibiades Verachtung der sokratischen Warnungen ihre Früchte zu tragen anfing.

32) Sein Verhältniß zu den Spartanern ist bekannt, auch, wie er durch Tissaphernes und den Perserkönig sich die Rückkehr in seine Vaterstadt und dieser Hülfe in der Noth zu verschaffen suchte.

33) p. 135.

34) Plut. Alcib., 35, 36.

35) Also um das Jahr 406, was auch Socher's Meinung ist, der den Dialog etwa vier bis fünf Jahre vor Sokrates' Tode, als des Alkibiades neuaufgegangener Glücksstern sich schon wieder zu verdun-

keln anfing, verfaßt sein läßt. Auch Hermann denkt wol an dieselbe Zeit.

36) V, 2, 188. Stallbaum hat darin unbedingt Recht, daß nach der Verurtheilung des Sokrates Platon den Dialog ganz anders würde geschrieben haben; aber auch vor der Verurtheilung, so lange der Proceß noch schwebte, hätte er ihn, wenn überhaupt, gewiß nicht in dieser Weise abgefaßt.

37) Zu weit geht Stallbaum, wenn er in unserm Dialoge auch noch die Absicht findet, die wol auch besonders von Anytos ausgegangene Verdächtigung des Umganges zwischen Sokrates und Alkibiades auf das Motiv gekränkter Eitelkeit zurückzuführen, da dieser (nach Plut. Alcib., c. IV) des Anytos Gunstbewerbungen übermüthig zurückgewiesen habe. Hatte Platon eine so fernliegende Beziehung im Sinne, so hätte er wol den Namen des Anytos nicht verschwiegen.

38) Nehmen wir mit Meier (Sommerkatalog von Greifswald, 1821, S. 4) an, daß Alkibiades spätestens Ol. 82, 3 geboren sei, so ergibt sich die dem Ausbruch des Krieges unmittelbar vorhergehende Zeit, wo Alkibiades eben in sein neunzehntes Jahr getreten war, als die, wo zwischen ihm und Sokrates der bei Potidäa schon bestehende Freundschaftsbund geknüpft wurde; vgl. Hermann, Gesch. d. pl Phil., 607, wogegen Stallbaum ohne Noth annimmt (p. 194), daß die Zusammenkunft schon zwei bis drei Jahre vor der Schlacht erfolgt sei. Der von Süvern (über Aristophanes' Wolken, S. 38) angenommene Anachronismus unsers Gesprächs zerfällt also in sich selbst.

2. Zur Übersetzung.

1) Von der Einwirkung höherer, himmlischer Mächte ausgehendes. Die von Sokrates mit dem Namen seines Dämonions bezeichnete innere Warnung. Vgl. Kap. 2 u. 19.

2) Kleinias, des Alkibiades Vater, leitete sein Geschlecht vom Eurysakes, dem Sohne des aus der Ilias bekannten Salaminiers Aias, her. Von dem Reichthum desselben gibt der vom Herodotos (VIII, 17) angeführte Umstand einen Begriff, daß er in der Schlacht bei Artemision ein auf eigene Kosten ausgerüstetes, mit 200 Mann bemanntes Kriegsschiff befehligte. Wie weiter unten (Kap. 8) erwähnt wird, fand er in der Schlacht bei Koroneia (447 v. Chr.) seinen Tod. Deinomache, unsers Alkibiades Mutter, war eine Tochter des Megakles aus dem in Athen angesehensten Geschlechte der Alkmäoniden.

3) Weil der eitle Knabe, der, wie einst der Sage nach, Athene, sah, daß ihn das Flötenspiel entstelle, es nicht erlernen mochte. Plutarch, Alkib. 2.

4) φίλιος, Schirmer der Freundschaft, war ein gewöhnlicher Beiname des Zeus, unter dem wir ihn auch in mehren der folgenden Gespräche aufgeführt finden werden.

5) Nach den am Schlusse der Einleitung angestellten Untersuchungen stand damals Alkibiades im vierzehnten oder höchstens im funfzehnten Jahre.

6) ἐπαινοῖντ' ἂν εἰς διδασκαλίαν αὐτῶν. Die Herausgeber haben an dem Plural αὐτῶν, nachdem der Singular τούτου vorausging, Anstoß genommen. Schon Buttmann zeigt: mit Unrecht. Platon oder Sokrates dachte bei dem αὐτῶν an alles auf Erlernung der Muttersprache (ἑλληνίζειν) durch Übung Bezügliche. Die Griechen, sowie auch die Römer, bedienen sich häufiger der Mehrzahl des Pronomens, als der von uns stets gebrauchten einfachen.

7) κρήγυοι. Homerischer Ausdruck.

8) In beiden Schlachten zogen die Athener, in der ersten (457 v. Chr.) gegen die Lakedämonier, in der andern (447) gegen die vertriebenen Böoter, gegen die Lokrer u. a. den Kürzern. (Thuk. I, 108, 113.)

9) Euripid. Hippolytos, 352.

10) Beim Stobäos findet sich noch die Zwischenrede:

Sokr. Zu dem Besten zählst du also die Tapferkeit, zu dem Schlimmsten den Tod?

Alk. So mein' ich.

Mit Recht hat dieselbe Stallbaum, sowie die züricher Herausgeber, als ein späteres, schon dagewesenes wiederholendes Einschiebsel angesehen und weggelassen.

11) Sokrates spielt hier, in dem offenbar schwächsten Theile seiner Beweisführung, echt sophistisch, d. h. durch Trugschlüsse zu täuschen bemüht, mit dem Doppelsinne des Ausdrucks εὖ πράττειν, gut handeln und sich wohl befinden. Einen ähnlichen hat unser wohl thun, was: Gutes thun, verständig verfahren, aber auch ein Geschäft, einen Handel seinem Vortheile gemäß abschließen heißt. Das nenn' ich wohlgethan, sagt man von einem vortheilhaften Kaufe.

12) In der Versammlung des angesehensten oder unbedeutendsten Volkes zu sprechen. Peparéthos eine der kleinsten Kykladen.

13) Wir übersetzen nach Schleiermacher's wahrscheinlicher Vermuthung: Ἆρα οὖν οὕτω καὶ ἀεὶ ἔχει; der das Wort ἀεί als ausgefallen ergänzt.

14) Ob wir gleich das Geburtsjahr des Perikles nicht anzugeben vermögen, wissen wir doch, daß er vierzig Jahre lang dem athenischen Staate vorstand und daß Platon unsere Unterredung wenige Jahre vor seinem Tode stattfinden läßt; er mußte also damals bereits ein Hochbejahrter sein. Über Anaxagoras vgl. Anm. 3 zu Hippias d. Gr. Pythokleides war pythagoreischer Philosoph und Musiklehrer, und auch Damon bediente sich seines Musikunterrichts nur als Deckmantels seiner sophistischen Unterweisungen. Plutarch's Perikles, 4.

15) Perikles hatte zwei eheliche Söhne, Xanthippos und Páralos, an denen er keine besondere Freude erlebte. Den Xanthippos bezeich-

net Plutarch (Perikles, 36) als einen von Natur schlechten Burschen; er heirathete ein junges verschwenderisches Weib und nahm, als der Vater ihn nicht ausreichend mit Geld unterstützte, dessen Credit in Anspruch; als dieser aber nicht bezahlen mochte, suchte der ungerathene Sohn ihn öffentlich lächerlich zu machen und zerfiel mit ihm gänzlich. Perikles verlor Beide, und rührend schildert Plutarch, wie der bei den empfindlichsten Verlusten bisher standhafte Mann bei der Leiche des Paralos, der er noch einen Todtenkranz darbrachte, von der Natur besiegt in lautes Weinen und einen Thränenstrom ausbrach. In ähnlicher Weise, wie hier, finden wir sie auch im Protagoras (p. 319) und im Menon (p. 94) erwähnt.

In der angeführten Stelle des Protagoras wird auch des Kleinias, des jüngern Bruders des Alkibiades, gedacht, als eines jungen Mannes, mit dem Ariphron, dem ihn der Vater zu weiterer Ausbildung übergab, nichts anzufangen weiß.

16) Die hier sich darbietende Frage: Ob Jemand durch Unterweisung zu einem tüchtigen Staatsmann gebildet werden könne (εἰ διδακτὸν ἡ ἀρετή sc. πολιτική), welche Sokrates jetzt, um zu etwas Anderm überzugehen, fallen läßt, finden wir so anderwärts als vorzüglich im Menon ausführlicher beantwortet.

17) Wechselseitigen? Konnte Sokrates bereits von einer vom Alkibiades erwiderten Liebe sprechen? Diese Bedenklichkeit hegten mehre Herausgeber, und Buttmann wollte darum lesen: Ἀγανακτῶ ὑπέρ τε (τοῦ) σοῦ καὶ τοῦ ἐμοῦ ἔρωτος und das eingeklammerte τοῦ streichen. Dann wäre zu übersetzen: Sie verdrießt mich deinetwegen und wegen meiner Liebe zu dir. Wir halten die gewöhnliche Lesart durch die Annahme gerechtfertigt, daß Sokrates in halb scherzender Zuversicht beim Alkibiades eine Zuneigung schon voraussetzt, die der feine Menschenkenner, der den von der Natur reichbegabten Alkibiades längst seiner Aufmerksamkeit werth achtete und also durch und durch kannte, im Werden sieht. Echt dramatisch wird dadurch der Schluß der Unterredung, wo diese Zuneigung so deutlich sich kundgibt, vorbereitet.

18) Wir übersetzen diese wahrscheinlich corrumpirte Stelle nach Stallbaum's Vermuthung: ὅπως ἂν ἐκείνων βελτίων γένοιο.

19) „Den Wachtelabrichter Meidias." Seiner gedenkt Aristophanes (Vögel, 1290):

Meidias hieß
Die Wachtel, denn er sah wie eine Wachtel aus,
Die von dem Meister eine Kopfnuß abgekriegt.

Zu dieser Stelle wurde unter Anderm bemerkt: „Wahrscheinlich ein damals (414 v. Chr.) nicht unberühmter Volksredner, da nach dem Scholiasten mehre Lustspieldichter ihn als nichtswürdig, angeberisch, diebisch bezeichnen. Die Vergleichung bezieht sich auf ein bei fröhlichen Gelagen übliches Spiel. Eine abgerichtete Wachtel wurde hingestellt, ein Kreis um sie beschrieben und ihr Herr versetzte ihr einen

Schlag mit dem Mittelfinger, ja rupfte ihr selbst eine Feder vom Kopfe aus; wich dabei die Wachtel nicht aus dem Kreise, so war er Sieger."

20) d. h. dir zahlreiche Anhänger gewonnen, dich durch niedrige Künste zum Parteihaupt aufgeschwungen hast.

21) Nachdem die Herakleiden den größten Theil des Peloponneses erobert, erhielten bei einer Theilung Prokles und Eurysthenes, Urenkel des Herakles, Lakonien, wo seitdem ihre Nachkommen gemeinschaftlich regierten.

22) Durch Aias, Telamon und Äakos war Eurysakes ein Urenkel des Zeus.

23) Sehr treffend bemerkt Stallbaum, daß hier Sokrates scherzend auf sich selbst hindeute.

24) Helos oder Heilos, eine sehr alte, schon dem Homer bekannte Stadt am lakonischen Meerbusen, die von den Spartanern zerstört und deren Bewohner zu Sklaven, unter dem Namen Helóten bekannt, gemacht wurden.

25) Nach der Lesart: εὖ οἰκοῦνται.

26) Nur in den Excerpten des Johannes von Stobi finden sich diese Worte; darum haben die meisten Herausgeber und unter ihnen auch die züricher sie ausfallen lassen. Jeder sieht, daß wir ihrer leicht entrathen können. Aber gewiß setzte sie Stobäos nicht eigenmächtig hinzu, wenn er sie nicht in der Handschrift, deren er sich bediente, vorfand. Darum behielt sie Buttmann bei.

27) Die Landschaft von Phokis, in welcher Delphi und also auch der Apollontempel, der Sitz des Orakels, lag. Zuweilen wurde mit Pytho der Tempel selbst und der dazu gehörige Weihbezirk bezeichnet, im Gegensatz der Stadt Delphi.

28) Homer, Odyssee II, 365.

29) Il. II, 547.

30) Nach Stallbaum.

31) Bei Eusebios (Praepar. Ev. 551) findet sich nach dieser Antwort des Alkibiades ein Zusatz, den auch Stobäos in seinen Excerpten (I, 408, Gaisford) nach der nächsten Zwischenrede desselben einschiebt; er lautet:

Sokr. Ist nicht, wie die Spiegel deutlicher sind als das Spiegelbild im Auge, und reiner und glänzender als der vorzüglichste Theil unserer Seele, — — —?

Alk. Natürlich, lieber Sokrates.

Sokr. Indem wir also auf die Gottheit blicken, könnten wir in ihr das beste Spiegelbild finden der menschlichen, die Vorzüge der Seele bedingenden Eigenschaften und könnten so am besten uns selbst sehen und erkennen.

Alk. Ja.

Buttmann erkennt sie für in unsern Dialog gehörig und findet sie zur Erklärung des Obigen: „was sonst dem ähnlich ist", unentbehrlich. Wie konnte aber der Verfasser unsers Dialogs, für den wir unbedenklich Platon anerkennen, eine so bedeutende Erweiterung seiner Lehre von der Selbsterkenntniß auf eine so kurze und für jeden in die platonischen Ideen nicht Eingeweihten so unverständliche Weise einführen, wie konnte Alkibiades das mit einem einfachen Ja hinnehmen und sich dadurch mit Dem, was er nicht verstehen konnte, einverstanden erklären? Außer diesen innern Gründen führt Stallbaum auch mehre äußere an, die uns mit jenen entscheidend genug erscheinen, um die Stelle mit Bestimmtheit, als nicht zu unserm Dialog gehörig, zu verwerfen.

32) Meine Liebe zu dir.

V.

Lysis oder die Freunde.

Einleitung.

Von den ältesten Zeiten her war die Freundschaft die Seele des geselligen und staatlichen, wie des sittlichen Lebens der griechischen Stämme, und vielleicht hat kein Volk das Wesen der Freundschaft im Leben und in der Kunst schöner dargestellt, als das griechische in seiner besten Zeit, wogegen freilich auch zugestanden werden muß, daß eben dieses Volk es war, bei welchem in der Zeit seines Verfalls das ursprünglich rein und edel aufgefaßte Verhältniß der Freundschaft zwischen Männern am tiefsten ausgeartet ist. Nicht nur liebliche, aus der Tiefe des Volkscharakters hervorgewachsene Sagen und Dichtungen der Heroenzeit zeigen uns herrliche Bilder der Freundschaft, sondern auch viele bürgerliche und kriegerische Einrichtungen, namentlich dorischer und äolischer Staaten [1]), lassen uns dieselbe als eines der mächtigsten und wirksamsten Elemente in dem griechischen Staatsleben, wie in der griechischen Gesellschaft erscheinen [2]). Von dem Gedanken der Freundschaft gingen auch die Pythagoreer bei ihrem kühnen Versuche aus, auf der Grundlage dorischen Staatswesens Staat und Gesellschaft nach reinen Vernunftgesetzen umzugestalten; aber sie gaben jenem Gedanken sofort eine ganz neue Richtung, indem sie die auf persönliche Neigung gegründete Freundschaft der Individuen zu einem von sittlichen Ideen getragenen Bruderbunde erweiterten, dessen Grundgesetz die Aufhebung aller Eigenheit und die Gemeinsamkeit alles Lebens und Eigenthums war [3]). So legte die Freundschaft der Pythagoreer, indem sie den der persönlichen Freundschaft eigenen ausschließenden Charakter aufgab, den Grund zu einer völligen

Umbildung des bürgerlichen und des gesellschaftlichen Lebens, die aber in Folge heftiger und gewaltsamer Gegenwirkungen von Seiten der bestehenden Staatsgewalten nirgend rein und auf die Dauer zur Ausführung gekommen ist. Auch Sokrates erkannte wol den hohen Werth der Freundschaft als eines der edelsten Förderungsmittel der Sittlichkeit und der Tugend; wie ihm aber überhaupt das Gute noch vorherrschend als das Nützliche erschien, und der absolute, von den äußern Folgen des Thuns völlig unabhängige Werth der Tugend ihm nicht immer in gleicher Klarheit und Schärfe gegenwärtig war, so verweilte er auch, wenn ihn Xenophon nicht völlig misverstanden hat[4]), in seinen Gesprächen über die Freundschaft am liebsten bei der äußern Erscheinung, bei dem Nutzen, der aus dem thatkräftigen Zusammenwirken sich gegenseitig ergänzender Freunde für ihr sittliches Thun und für die richtige Führung ihres Lebens hervorgeht. Dabei blieb aber der in der Tiefe des Gemüths verborgene Grund der Freundschaft unberücksichtigt, jener anfänglich mit der unmittelbaren Macht des Naturgefühls wirkende, aber in seinem innersten Wesen sittliche Trieb der Liebe, der sehnsuchtsvoll nach Ergänzung des eigenen Wesens durch innige Gemeinschaft mit verwandten und doch verschieden gearteten Naturen strebt.

Nothwendig mußte auch in diesem Punkte der junge Platon sich von den Worten seines großen Meisters ebenso angeregt als unbefriedigt fühlen, und wir können sagen, daß der Trieb, das Wesen der Freundschaft und der Liebe zu erkennen, sein ganzes Leben hindurch die Seele und die Blüte seines Strebens geblieben ist; denn Liebe war ihm die Seele und die Wurzel aller Tugend und das Band, das uns an eine göttliche Weltordnung knüpft. Aber, wie auf allen Gebieten des Lebens und des Denkens, so hatte er auch bei seiner aus den Tiefen des Gemüths und der im Göttlichen lebenden Vernunft geschöpften reinen und hohen Ansicht von der Freundschaft mit zwei bei aller Verschiedenheit einander doch nahe verwandten, gleich verderblichen Richtungen zu kämpfen, zuerst mit dem Materialismus sophistischer Irrlehrer, sodann mit dem bewußtlosen und gedankenlosen, bald an roher Erfahrungsweisheit klebenden, bald an abgestandenen Gemeinplätzen und an leerem Schein haftenden

Treiben der Menge. Denn während der Materialismus das sittliche Wesen und den sittlichen Werth der Freundschaft völlig verkannte, war bei der Menge schon damals das Verhältniß älterer Männer zu jüngern zu schnöder und verkehrter Liebelei ausgeartet, deren Zweck im besten Falle eitle Selbstbespiegelung, deren Frucht eine immer zunehmende sittliche Verflachung und Verwilderung war.

Das früheste Werk, in welchem Platon das Wesen und den sittlichen Werth der Freundschaft darzustellen versucht hat, ist der Lysis, dieses liebliche und ahnungsreiche Vorspiel des Phädros und des Gastmahls. In jeder Hinsicht beginnt mit diesem herrlichen Dialog ein neuer Abschnitt in Platon's geistiger Entwickelung und in seinem schriftstellerischen Leben. Hier zuerst führte er sokratische Lehren, die er in den ersten Gesprächen nur zweifelnd und zögernd hier und da zu ergänzen und zu berichtigen versucht hatte, weit über den Standpunkt seines Meisters hinaus; hier zuerst knüpfte er sittliche Wahrheiten ausdrücklich an die vom Sokrates verschmähte Naturphilosophie der Jonier und des Empedokles an und brach sich so die Bahn zu jener tiefsinnigern, Menschenwelt und Natur mit gleicher Liebe umfassenden, mit gleicher Kraft des Gedankens durchdringenden Erkenntniß, nach welcher wir ihn von nun an in seinen Dialogen ringen und von einer Stufe der Klarheit zur andern schreiten sehen. In der ebenso einfach entworfenen, als harmonisch durchgeführten Composition, wie in der Anmuth, Fülle und Pracht der Sprache erblicken wir den schon fast vollendeten Künstler; eine einrahmende Erzählung voll Leben und Handlung, die mit wenigen meisterhaften Zügen den Schauplatz und die Charaktere der Personen zeichnet, eröffnet und beschließt das Gespräch; auf diesem Grunde entfaltet sich dann in mannichfaltiger Gruppirung ein reiches und bewegtes Leben; das Gespräch wird nicht mehr von zwei Personen geführt, sondern um Sokrates herum stellen sich, außer einem schweigenden Chore von Zuhörern, in anmuthigem Gegensatze zwei Paare von Jünglingen, die alle neben- oder nacheinander, wenn auch in verschiedenem Maße, an der Handlung des Gesprächs Theil nehmen; auch zerfällt der Dialog nicht mehr, wie die frühern, in zwei symmetrisch gegeneinander abgemessene, durch eine Zwi-

schenrede zusammengehaltene Theile, sondern gerade wie im alten Drama die Handlung zwischen dem Prolog und dem Ausgange in drei Stationen (Epeisodien) fortzuschreiten pflegt, so wird auch hier der Grundgedanke des Gesprächs in drei Hauptstationen bis zu seinem scheinbar unbefriedigenden, in der That aber die schönste Lösung aller gestellten Fragen andeutenden Ausgange fortgeführt; endlich finden wir hier jene echt platonische, von dem Unvollkommenen zum Vollkommenern, von der ungebildeten Vorstellung zu reinern Begriffen fortschreitende, alle Momente des Grundgedankens in lückenlosem Fortschritt entwickelnde Dialektik, deren Anfängen wir bereits im ersten Hippias und im Alkibiades begegneten, schon fast zur Meisterschaft ausgebildet. Das dramatische und das dialektische Element sind in unserm Dialog zuerst harmonisch ausgeglichen.

Gar schön ist zunächst schon die scharfe, charakteristische Zeichnung der Jünglinge, die an dem Gespräche Theil nehmen, und die feine und tiefsinnige Beziehung, in welche sie zu der Idee des Dialogs gebracht werden. Das heitere Jugendfest der Hermäen [5]) hat in eine, erst kürzlich erbaute, unweit des Lykeion an der Ostseite Athens gelegene Ringschule [6]) eine Anzahl erlesener Jünglinge aus den edelsten Geschlechtern zusammengeführt, die dort in mannichfaltigen anmuthigen Gruppen, nach vollendetem Opfer ihre jugendlichen Spiele treiben. An solchen Turnfesten fanden sich, wie natürlich, Paare gleichgesinnter Gespielen zusammen, die sich, mit einem kindischen Misbrauch des ernsten Wortes, Freunde zu nennen liebten, und um die schönsten Jünglinge sammelten sich ältere Freunde und Verehrer, deren eitles und verkehrtes Treiben dann ebenfalls ihnen selbst und der Menge für Freundschaft galt. Beide Verhältnisse werden uns hier in lebensfrischen Bildern dargestellt. Zur Seite des schönen, reich begabten und edel gearteten Lysis, der hervortretendsten Figur des Dialogs, eines Knaben, der mit der liebenswürdigsten Verschämtheit und kindlichen Schüchternheit [7]) brennende Wißbegierde und ein ahnungsvolles Streben nach Wahrheit und Klarheit verbindet [8]), erscheint als sein Freund und Gespiele der dreist sich vordrängende, streitsüchtige M e n e x e n o s [9]); die Freundschaft dieser Knaben ist noch ein völlig unausgebildetes und bewußtloses Verhältniß, wie es unter jungen

Leuten stattzufinden pflegt, mehr ein Werk der Gewohnheit und des Zufalls als bewußter Wahl, aber sie ruht doch auf einer richtigen Grundlage und ist in ihrem dunklen Drange ein thatsächlicher Beweis für den Satz, der im Laufe des Gesprächs gefunden wird, daß zur Freundschaft eine gewisse Unähnlichkeit der Charaktere gehört. Dagegen konnte die unsittliche Liebe und die verkehrte Freundschaft gar nicht treffender dargestellt werden, als in dem Bilde des lächerlichen Gecken Hippothales mit seiner weichlich schmachtenden Liebessehnsucht und seinem ewigen Singen und Sagen von seinem geliebten Lysis; das ist eine Liebe, die in dem geliebten Gegenstande nur sich selbst liebt und von einer gegenseitigen sittlichen Erziehung und Ergänzung gar keine Ahnung hat. Mit Recht trifft ihn daher der Spott seines kältern und besonnenern Genossen Ktesippos, des eristischen jungen Lehrers, Freundes und Verwandten des Menexenos [10]). Wie nun Lysis und Menexenos ein Bild der Freundschaft zwischen unähnlichen Naturen sind, so stellen Ktesippos und Menexenos die gegenseitige Anziehung ähnlicher und verwandter Geister dar, in welcher Sokrates ein zweites, nicht minder wesentliches Moment der Freundschaft findet. In die Mitte dieser Freundespaare und ihrer jungen Genossen tritt nun, durch eine Gunst des Zufalls herbeigeführt, Sokrates, und im heiter-ernsten Gespräche des Meisters, das zunächst an die falsche Liebe des Hippothales angeknüpft wird, werden die Jünglinge von ihrem beschränkten und kindischen Standpunkte auf verschlungenen Irrwegen unvermerkt zu einer Höhe herangeführt, von wo sie das Wesen der Freundschaft zwar nur noch in dämmernden Umrissen, aber doch schon von dem Morgenrothe des Ideals umflossen erblicken. Auf den einzelnen Stufen des Weges aber eröffnen sich ihnen nach verschiedenen Seiten hin weite und überraschende Blicke auf ein Feld ganz neuer und fruchtbarer Ideen. Ein Jugendwerk Platon's, gewinnt die liebliche kleine Schrift noch außerdem durch das jugendliche Alter, in welchem die Gesprächsgenossen dem kräftigen Manne Sokrates gegenüberstehen, ein frisches und jugendliches Leben, wodurch sie zunächst dem vielfach verwandten, wol nur wenig spätern Charmides zur Seite tritt. Dies Jugendliche zeigt sich, außer der blühenden, frischen Färbung des Tons

und Ausdrucks, selbst in dem leisen sophistischen Anfluge, der nicht blos, wie Stallbaum will [11]), als Spott zu nehmen ist, am meisten aber in dem rein propädeutischen und elementaren Charakter des Dialogs, in welchem wir vielfach noch das nicht zur Klarheit gekommene Schwanken und Gähren wiederfinden, das allen Gesprächen der ersten Periode so eigenthümlich ist. Schon deshalb ist Schleiermacher's Meinung, der den Lysis einen Nachtrag zu dem reifen und klaren, in einer ganz andern Ideenwelt sich bewegenden Phädros nennt [12]), entschieden zu verwerfen.

Nur wenige Erklärer des Platon sind von der Lieblichkeit und Anmuth unsers Dialogs ganz unberührt geblieben, und billig darf man sich wundern, daß der sonst so taktvolle Socher [13]) ohne weiteres dem voreilig absprechenden Urtheile Ast's [14]) beistimmt, der auch in dieser Schrift nicht Platon's Geist, sondern nur das unreife Machwerk eines Nachahmers zu erkennen glaubt. Dagegen ist Schleiermacher's [15]) allerdings sehr scheinbare Bemerkung, daß der schöne Rahmen doch am Ende nur einen dürftigen Gedankenkern einschließe, von keinem der Spätern entschieden bestritten worden, und in der That scheint auch nach starkem Anlaufen wenig oder nichts für die eigentliche Aufgabe gewonnen zu sein. Denn nach jedem neuen Einschlag wird der Aufzug des Dialogs immer wieder von neuem aufgetrennt; Sokrates selbst hebt die einzelnen Sätze, die er zum Theil nach ermüdenden Umwegen gefunden hat, in einer mehrfach an die Trugspiele der Sophisten erinnernden Weise sogleich wieder auf, um dann mit dem nicht minder einseitig gefaßten Gegensatze ebenso zu verfahren, und wenn wir nun endlich am Ziele zu sein glauben, wird noch einmal Alles wieder in Frage gestellt. Ebenso gewaltsam wie die angetrunkenen ausländischen Pädagogen das heitere Jugendfest abbrechen und die Knaben mit komischer Hast unerbittlich mitten in der Lust des Hörens nach Hause treiben, bricht das Gespräch ab, und wir erblicken uns in einem Labyrinthe, aus dem wir keinen Ausweg finden. Aber wir müßten doch völlige Neulinge in dem Verständniß platonischer Art und Kunst sein, wie sie namentlich den Gesprächen der ersten Periode so ganz eigenthümlich ist, wenn wir unfähig wären, zu dem hinter der täuschenden Hülle der Verneinung und

des Zweifels verborgenen Kerne der Wahrheit durchzudringen. Eine nähere Betrachtung des trefflich gegliederten und in schöner Stufenfolge fortschreitenden Gedankenganges wird uns zu diesem Kerne führen.

Schon der Eingang, der uns, wie wir sahen, das doppelte Bild einer naiven, bewußtlosen Jugendfreundschaft in Lysis und Menexenos und einer falschen und unsittlichen, dabei unerwiderten, mithin einseitigen und unberechtigten Freundschaft im Hippothales darstellt, führt uns mitten in den Grundgedanken des Gespräches hinein. Denn indem Sokrates sich der göttlichen Gabe rühmt, sogleich den Liebenden und den Geliebten erkennen zu können [16]), weist er schon entschieden darauf hin, daß die echte Freundschaft ihren tiefsten Grund in der Liebe habe, das sittliche Wesen der Freundschaft aber wird in dem beiläufig hingeworfenen pythagoreischen Ausspruch, daß den Freunden Alles gemeinsam sei [17]), vorausgreifend angedeutet. Diese doppelte Frage nach dem psychischen Grunde und nach dem ethischen Werth und Wesen der Freundschaft ihrer Lösung näher zu führen, das ist die wesentliche Aufgabe des Dialogs, der an dialektischer Kunst alle frühern Gespräche weit hinter sich zurückläßt. Diese dialektische Kunst zeigt sich zuerst in der strengen und lückenlosen analytischen Entwickelung des Freundschaftsbegriffes, sodann auch in der durch diese stufenweise Entwickelung bedingten, fein berechneten Vertheilung der Gesprächsrollen. Nur müssen wir, um jene Kunst recht zu würdigen, die von Platon selbst eingestreuten Andeutungen zur Ausgleichung und Verknüpfung der sich scheinbar einander schroff entgegentretenden Sätze herauszufinden wissen.

Das einleitende, ganz im väterlich belehrenden Tone des Elementarunterrichts gehaltene Gespräch des Sokrates mit dem kindlichen Lysis stimmt gleichsam den Grundton der ganzen Untersuchung an, indem es, hier und da an den ersten Alkibiades anklingend [18]), die Trefflichkeit des Wissens und des selbstbewußten sittlichen Handelns hervorhebt und mit dem Satze abschließt, daß in allen Lebensverhältnissen Jeder nur den Geschickten und Wissenden liebe, Niemand aber des Unwissenden und Ungeschickten begehre. Diese einleitende Rede, die zugleich dem sinnlichen und eitlen Hippothales zeigen soll, wie nur das ein

sittlich erlaubter Umgang zwischen ältern und jüngern Freunden sei, wo der Ältere den Jüngern sittlich zu bilden und zu bessern suche, steht noch auf dem rein sokratischen Standpunkte, sowol in der warmen und erwecklichen Herzenssprache, die den unwissenden Übermuth zur selbstbewußten Demuth umstimmen soll, als in der beschränkten Ansicht von der Freundschaft, die hier noch ganz sokratisch allein von der Seite der praktischen Nutzbarkeit gefaßt wird. Es ist ein feiner Zug, daß der gereiftere, streitsüchtige Menexenos, dessen Geist schon kräftigerer Speise bedarf, von diesem Gespräche fern gehalten wird.

Erst als Menexenos wieder eingetreten ist, nimmt das Gespräch eine dialektischere Wendung, indem Sokrates nun ernstlich auf die Entwickelung des Freundschaftsbegriffes einzugehen sich anschickt. Diese Entwickelung führt ihn zuerst auf den Satz, daß die Freundschaft nur als ein Wechselverhältniß zwischen dem Liebenden und dem Geliebten gedacht werden kann; denn weder der Liebende, wenn er keinen Eingang bei dem Geliebten findet, noch der geliebte Gegenstand, wenn er die Liebe nicht erwidert, wird mit Recht des Andern Freund genannt, sondern die ursprünglichste und unerläßlichste Bedingung der Freundschaft ist Liebe und Gegenliebe. So wird die Freundschaft dem Reiche der blinden Leidenschaft und des dunklen Gefühls entrückt, und als ihr formales Grundgesetz die auf Verständigung beruhende Gegenseitigkeit und Gemeinsamkeit gefunden. Allerdings spricht Sokrates dies nicht so unumwunden aus; er treibt ein sophistisches Spiel mit den Begriffen lieb und Freund (in φίλος sind beide vereinigt) [19]), Begriffe, die bald in activer, bald in passiver Bedeutung genommen werden und in beiden Fällen den Begriff der Freundschaft nicht erschöpfen, und in diesem Spiele kommt er zuletzt dahin, daß er auch in der Gegenseitigkeit des Verhältnisses noch nicht das wahre Wesen der Freundschaft zu finden vorgibt, da ja in diesem Falle Niemand, wie doch oft geschieht, ein Freund von Thieren oder gar bloßen Dingen könne genannt werden. Aber augenscheinlich ist es doch, daß Sokrates hier nur seinem eristischen jungen Freunde ein Räthsel aufgeben will, indem er ihn zu einer schärfern Scheidung der verschiedenen Bedeutungen des Wortes φίλος auffordert [20]), ihn aber dabei deutlich genug

auf die Nothwendigkeit der gegenseitigen Liebe der Freunde hinweist [21]).

Diese Gegenseitigkeit ist aber nur erst die leere Form, gleichsam die Formel der Freundschaft; das Wesentliche ist, dieser Form den Inhalt zu geben. Bei dieser Wendung des Gespräches wendet sich Sokrates mit Recht wieder zu dem sinnigern und tiefern Lysis. Hier nun scheint uns Platon zuerst einen entschiedenen Schritt über Sokrates hinaus zu thun; er knüpft an die von Sokrates verschmähte Naturphilosophie wieder an, und erhebt sich zu dem großartigen, schon vom Empedokles in poetisch ahnungsvoller Form ausgesprochenen Gedanken, daß die Freundschaft ein die ganze Natur beherrschendes Weltgesetz sei; dies Weltgesetz ist die gegenseitige Anziehung des Gleichartigen und Ähnlichen; nur Ähnliches ist des Ähnlichen Freund [22]). Aber sofort gibt Platon diesem Gedanken wieder eine ethische Wendung, indem er, mit einem zweiten genialen Blicke, das Gleichartige dem Guten gleichsetzt; denn das Böse ist das ewig Unstäte, Wandelbare, nimmer sich selber Gleiche, es ist das Princip des Hasses, nicht der Liebe, daher ist das Böse weder sich selbst noch einem Andern gleichgeartet, das Böse stößt ewig sich ab, wie das Gute sich sucht. Also nur unter Guten ist Freundschaft, zwischen Bösen aber kann so wenig Freundschaft sein, wie zwischen Guten und Bösen.

Aber dem tiefblickenden Denker entging es nicht, daß neben jenem Gesetze der Anziehung des Gleichartigen und der Abstoßung des Ungleichartigen noch ein anderes Gesetz in der Natur besteht, das Gesetz der Anziehung des Ungleichartigen und Verschiedenen, wie es Herakleitos von Ephesos in dem berühmten Satze: der Krieg ist der Vater aller Dinge [23]), und Diogenes von Apollonia in der Lehre, daß der Widerstreit verschiedener Kräfte und ihre Ergänzung durcheinander das Weltganze bilde und erhalte, aufgestellt hatten [24]). Auch dieses scheinbar dem frühern widersprechende Weltgesetz findet sich in der menschlichen Seele wieder; denn der Zug des Herzens drängt, wie die tägliche Erfahrung lehrt, den Menschen viel mehr dem Ungleichartigen zu als dem Gleichartigen, und gerade zwischen verschiedenen, einander ergänzenden Naturen besteht die

innigste Freundschaft. Nicht anders ist es in der Ethik; das Gute, in seiner Reinheit gedacht, ist vollkommen, es bedarf keines Andern zu seiner Ergänzung, weil es sich selbst genügt, eben darum begehrt es des Andern nicht, die Sehnsucht der Liebe, die eben in jenem von beiden Seiten gefühlten Bedürfniß gegenseitiger Ergänzung ihren Grund hat, ist ihm fremd [25]). So scheint nun der Satz von der Freundschaft des Gleichartigen völlig aufgehoben, und sein Gegensatz: das Unähnliche ist des Unähnlichen Freund an seine Stelle getreten zu sein, der doch schon früher durch die tiefe ethische Wahrheit, daß das Ähnliche das Gute, das Ungleichartige das Böse sei, als unhaltbar bewiesen war. Es ist klar, daß Platon, indem er diese Gegensätze so schroff und hart gegeneinander stellt, beide entgegengesetzte Weltanschauungen, die schon Empedokles in seiner Weise auszugleichen versucht hatte [26]), als einseitig und jede von beiden nur als relativ wahr bezeichnen will.

Indem er nun nach einer Vermittelung beider strebt, beschränkt er sich, seinem nächsten Zwecke gemäß, auf das Gebiet des ethischen Seelenlebens, und da geht ihm nun zuerst der fruchtbare und für seine ganze Ethik maßgebende Gedanke eines Mittlern zwischen Gutem und Bösem auf, das er aber noch ganz negativ als das weder Gute noch Böse bezeichnet [27]). Er findet, daß die Seele in ihrem natürlichen Zustande selbst ein solches Mittleres, daß sie weder gut noch böse sei, daß sie aber, eben weil sie noch nicht gut sei, nach dem Guten strebe. Er erhebt sich zu dem großen und schönen Gedanken, daß die Sehnsucht der Liebe nichts Anderes ist, als der dunkle Drang der Seele, die ihre Mängel fühlt, nach dem Guten und Vollkommenen, und in dem Satze: das weder Gute noch Böse ist des Guten Freund in Folge des Gegenwärtigseins eines Bösen, hat er den wahren psychischen Grund der Liebe und der Freundschaft erkannt und zugleich die Lösung des frühern Gegensatzes gefunden, die er aber wieder nicht mit klaren Worten ausspricht, sondern dem Leser zu finden überläßt. Denn weil die liebende Seele nur, so lange sie selbst noch nicht gut und vollkommen und noch mit einem Bösen behaftet, aber doch auch noch nicht ihrem Wesen nach böse geworden ist [28]), sich nach dem Guten sehnt, so ist ihr das Gute

zugleich ähnlich und doch wieder unähnlich, und mit gleichem Rechte kann man die Ähnlichkeit wie die Unähnlichkeit der Naturen den Grund der Freundschaft nennen; das Eine wie das Andere ist relativ wahr, aber erst beide Seiten zusammengenommen geben die ganze Wahrheit. In dem zur Erläuterung angeführten Gedanken, daß weder der Weise, sei es nun ein Gott oder ein Mensch, noch der Schlechte und mit Wissen und Willen Unwissende [29]) nach der Weisheit strebe, wird zugleich an den sokratischen Satz von der Einheit des Wissens und der Tugend wieder angeknüpft.

Aber noch immer bleibt hier ein Bedenken zurück, das Sokrates wieder vorzugsweise mit Menexenos, und wieder nicht ohne sophistische Anklänge, bespricht. Indem er die Natur des Guten ins Auge faßt, findet er zuerst, daß der Mensch viele Güter nicht als Selbstzweck, sondern nur als Mittel zu einem höhern Zwecke begehrt, und so kommt er, immer weiter zurückgehend, auf die Idee eines höchsten und absoluten Gutes [30]), das zugleich der absolute Zweck alles Handelns und Begehrens, der wahre und höchste Gegenstand der Liebe sei. Nun aber war es doch ein Mangel, also ein Böses, das uns trieb, nach dem Guten zu streben, und so entsteht der seltsame Widerspruch, daß, während wir die niedern Güter um des höhern Gutes willen lieben, wir das höchste Gut jenes uns gegenwärtigen Bösen wegen lieben [31]). Ja, noch mehr, wir können dieses Gute nur durch das Böse in uns lieben, denn sobald wir von dem Bösen ganz befreit sind, hören wir nothwendig auf, das Gute zu lieben, weil wir seiner nicht mehr bedürfen. Aber Platon selbst hebt dieses aus dem schwankenden Begriffe des Bösen hervorgegangene Bedenken wieder auf, indem er einen Gedanken aufstellt, der für die Ethik von unberechenbarer Wichtigkeit geworden ist. Er bestimmt das an sich weder Gute noch Böse, das er früher nur negativ hinstellte, jetzt positiv als das mit den natürlichen Lebensfunctionen des Leibes oder der Seele verbundene, auf ein Gefühl des Mangels und des Bedürfnisses gerichtete Begehren. Dieser natürliche Trieb ist zwar, weil er aus einem Bedürfniß stammt, mit einem Mangel verknüpft, aber er ist doch völlig verschieden von dem sittlich Bösen, und man kann behaupten, daß jenes Begehren uns auch dann noch

bleiben würde, wenn wir von allem Bösen befreit wären, weil wir eben Menschen sind. Dieses natürliche Begehren nun ist die wahre Ursache der Liebe; denn jede Liebe ruht auf dem Bedürfniß und dem Mangel, sie strebt nach Befriedigung ihrer Sehnsucht, nach Ergänzung ihres Mangels, darum kann sie nur nach dem geistig Verwandten und dem Wesen des Liebenden Angehörigen (τὸ οἰκεῖον) sich sehnen. In diesem Gedanken nun laufen zuletzt alle Fäden des Gesprächs zusammen; denn das Verwandte ist sich ähnlich, darum müssen die Liebenden einander ähnlich sein; aber das Verwandte wird als Ergänzung des eigenen mangelhaften Wesens erstrebt, darum dürfen die Liebenden nicht ganz gleichgeartet sein; endlich muß das Verwandte nothwendig sich anziehen, darum ist wahre Liebe nie ohne Gegenliebe.

Aber noch einmal scheint Sokrates diesen endlich gewonnenen festen Standpunkt durch Erneuerung bereits überwundener Zweifel zu erschüttern; diese Zweifel gehen aus dem schwankenden und relativen Begriffe des Verwandten oder Angehörigen hervor. Denn da dem Guten nur das Gute, dem Bösen nur das Böse, mithin dem weder Guten noch Bösen nur das weder Gute noch Böse verwandt ist, zwischen durchaus Guten aber, eben weil das Gute bedürfnißlos ist, ebenso wenig wie zwischen durchaus Bösen Liebe und Freundschaft besteht, so würde nur noch zwischen Solchen, die weder gut noch böse sind, Freundschaft möglich sein. Diese Annahme würde ja aber das ganze Wesen der Liebe und Freundschaft zerstören, da das sittliche Wesen der Liebe eben das Streben nach dem höchsten Gute ist und das weder Gute noch Böse sich gegenseitig nicht ergänzen und vollenden kann. Das Gespräch bricht ab, als Sokrates eben mit einem Ältern über diesen neuen Zweifel ein Gespräch anknüpfen will.

Aber die Lösung desselben wird auch hier, wie so oft bei Platon, in einem ganz beiläufigen Worte angedeutet, ich meine in dem tiefen Satze, daß das Gute Allem verwandt, das Böse Allem fremd ist. Denn gewiß würde Platon, wenn er das letzte Wort hätte hinzufügen wollen, sich etwa also ausgedrückt haben: An dem Guten hat Alles Theil, was sich als zusammengehörig erkennt, denn das Gute ist Allem verwandt und ohne

das Gute gehört nichts dem Andern wahrhaft an; die geistig Zusammengehörigen aber sind noch nicht die schlechthin Guten, denn jeder Einzelne, der sich mit einem Andern zusammengehörig weiß, fühlt sich unvollkommen und sehnt sich, sein unvollkommenes Wesen durch die Tugenden einer geistig verwandten Seele zu ergänzen, die wieder ihre eigenen Mängel durch die Tugend des Andern auszufüllen strebt. Darum ist Freundschaft nur zwischen Solchen, die weder absolut gut noch absolut böse sind, die Liebe aber, die Beide zusammenführt, ist selbst schon ein von der Idee des Guten geweckter Trieb, denn aller Liebe Anfang und Ende ist das Gute. Somit ist der Grund der Freundschaft die Liebe, ihr sittliches Wesen aber das sich ergänzende gemeinsame Streben zugleich verwandter und verschiedener Naturen nach dem höchsten Gute.

Das Wort, das Sokrates ausgerufen haben soll, als er den Lysis gelesen hatte: „Beim Herakles, wie Vieles hat doch der junge Mensch mir angedichtet!" [32]) mag es nun wahr oder erdichtet sein, bezeichnet trefflich den Standpunkt unsers Dialogs. Denn sowol die Zurückführung der Freundschaft auf die Liebe und auf das höchste Gut, als namentlich auch die Anwendung naturphilosophischer Sätze auf die Ethik ist durchaus unsokratisch. Dagegen erkennen wir leicht, wie schon oben bemerkt wurde, im Lysis die Keime, aus denen in einer reifern Periode die schönen Entwickelungen dieses Gegenstandes im Phädros und besonders im Gastmahl hervorgeblüht sind [33]). So streift der Satz, daß die Liebe aus einem Mangel und aus dem Gefühl dieses Mangels, dem Bedürfniß, hervorgeht und nach Erfüllung und Ergänzung durch ein ursprünglich Verwandtes strebt, schon dicht an die herrliche Dichtung der Diotima. Allerdings mag man einen Mangel der Betrachtung darin finden, daß Platon nicht scharf genug die Liebe als allgemeinen Begriff von dem ihr untergeordneten der Freundschaft scheidet und Manches auf die Freundschaft überträgt, was wir der im engern Sinne sogenannten Liebe, der Geschlechtsliebe, zuzuschreiben gewohnt sind [34]). Aber denselben Mangel, der eben den eigentlichen Standpunkt der Griechen in dieser Sache bezeichnet, finden wir auch in jenen reifern platonischen Schriften wieder. Dabei müssen wir auch bedenken, daß Platon,

eben weil er den Begriff der Liebe zuerst in jene höhere, geistige Sphäre erhoben hat, wo ihr sinnliches Element fast verschwindet, einigermaßen das Recht hatte, auf dem ethischen Gebiete das Wesen der Freundschaft aufgehen zu lassen in das Wesen der Liebe.

Wenn jenes oben erwähnte Wort des Sokrates auf einer richtigen Überlieferung beruht, woran wir doch nicht so leichthin zweifeln dürfen, so haben wir aus dem vollwichtigsten Munde ein Zeugniß sowol über die Echtheit des Dialogs, als auch darüber, daß es ein Jugendwerk Platon's ist. Aber auch wenn wir mit übertriebener Skepsis jenem Zeugniß unsern Glauben versagen und auch den freilich nur indirecten Anspielungen des Aristoteles auf den Inhalt des Lysis kein Gewicht beilegen wollten [35]), würde uns doch eine unbefangene Betrachtung des Gesprächs nach Inhalt und Form kaum zu einem andern Ziele führen. Denn eine gar seltsame Kritik ist es doch, wenn Ast überall, wo im Lysis Anklänge an platonische Sätze, namentlich im Phädros und im Gastmahl, vorkommen, den Nachahmer und Ausschreiber wittert, wo der gesunde Sinn eben nur die ersten Ansätze späterer Entwickelungen wahrnehmen wird. Wie leichtfertig aber Ast geurtheilt hat, wenn er im Lysis nichts als das eristische Product eines Megarikers und ein gehaltloses Sophisma über das Wort φίλον finden konnte, und dabei übersah, wie eigenthümlich gerade jene neckenden Spiele voll feinen und anregenden Spottes auf die Trugkünste der Sophisten auch den von Niemandem bestrittenen Dialogen der ersten Periode, wie fein sie namentlich hier auf den Charakter des Menexenos berechnet sind, darüber bedarf es nach unsern frühern Auseinandersetzungen wol kaum noch eines Wortes. Daß Ast dabei von dem wahrlich nicht unverächtlichen speculativen Gehalte des Dialogs nicht einmal eine Ahnung hat, ist eben die nothwendige Folge seines vorgefaßten Urtheils, und nur das Eine scheint er richtig gesehen zu haben, daß der Lysis nach Inhalt und Form am meisten mit dem Charmides verschwistert ist, der, wie die Betrachtung dieses herrlichen Dialogs uns zeigen wird, nach einer andern Seite hin einen ebenso bedeutenden Abschnitt in der Entwickelungsgeschichte Platon's darstellt, wie der Lysis. Auch Socher findet im Lysis nur eine ganz eristi-

sche Reihe von Sätzen und Gegensätzen, von Ja und Nein, von Geben und Wiedernehmen; er hält es für unmöglich, daß Platon, der im Phädros so edle Ideen über die Freundschaft aufstelle, jemals so engherzig, wie im Lysis, von diesem Gegenstande gedacht habe, wo doch immer nur vom Brauchen des Freundes gesprochen werde; mager, herzlos, skeptisch ist ihm der Lysis. Freilich, für solche Leser hat Platon nicht geschrieben, die weder den werdenden Denker von dem vollendeten unterscheiden, noch sich an seiner Hand von unvollkommenen Vorstellungen zu höhern Gedanken erheben und durch Satz und Gegensatz zu der Vermittelung hindurchringen können, die allerdings, wie Schleiermacher treffend bemerkt, nicht immer wie das Wort des Räthsels mit deutlichen Buchstaben unter dem Räthsel steht, sondern sich in Andeutungen verbirgt, die nur dem vertrauten Freunde des Denkers verständlich sind. Dagegen hat Socher ganz richtig herausgefühlt, daß Alles, was Schleiermacher zur Begründung seiner seltsamen Meinung, daß der Lysis eine dialektische, erweiternde Erläuterung des mythisirenden Phädros sei, beibringt, auf einem in der That bei einem solchen Manne unbegreiflichen Misverständniß beider Dialoge beruhe. Die einmal vorgefaßte Meinung Schleiermacher's, daß der Phädros Platon's erstes größeres Werk sei, ließ ihn im Phädros Anfänge und im Lysis Entwickelung finden, wo das unbefangene Auge im Gegentheil in dem kleinern Dialoge nur Ahnung und Vorbereitung, die reifste Vollendung dagegen in dem größern erblickt. Wenn zum Beispiel Schleiermacher im Phädros den Satz findet, daß die Liebe auf die Identität des Ideals zweier Menschen sich gründe, und nun meint, daß der Begriff des Angehörigen und Verwandten im Lysis doch mehr befasse, als die Identität des Ideals, so läßt sich schwer begreifen, wie dieser schwankende und relative Begriff des Verwandten, der erst ganz von fern als Eins mit dem Guten erkannt wird, ein umfassenderer sein soll, als jene erhabenen Ideen des Guten und Schönen im Phädros, die dort in ihrer ganzen Klarheit vorausgesetzt und als die wahre Quelle der Liebe und der Seelenverwandtschaft erkannt werden, während im Lysis die Ideenlehre noch gar nicht einmal vorkommt. Wenn überhaupt schon das bekannte Wort Schleiermacher's, daß die mei-

sten der kleinern Dialoge um größere kreisen, wie Planeten um ihre Sonne, mehr witzig als wahr ist, so können wir namentlich im Lysis noch nichts vom Sonnenlichte des Phädros bemerken, sondern nur etwa, um im Bilde zu bleiben, einen dämmernden Ansatz zu der Bildung dieses leuchtenden Körpers. — Stallbaum [36]) und K. F. Hermann [37]) sind Schleiermachern zwar in der Anerkennung der Echtheit des Lysis, nicht aber in jener verfehlten Annahme gefolgt; mit Recht nehmen ihn Beide als eine vor allen größern Dialogen geschriebene Jugendarbeit. Hätte nur Stallbaum die dialektische Kraft und Tiefe und den gar nicht unbedeutenden, gediegenen Inhalt des Dialogs, namentlich die nichts weniger als blos sophistische Einmischung naturphilosophischer Sätze, den Begriff des weder Guten noch Bösen, den des Verwandten oder Angehörigen etwas schärfer aufgefaßt, so würde er in demselben doch etwas mehr gefunden haben, als eine mimisch-plastische an den Gemeinplatz von der Freundschaft wie zufällig angeknüpfte Verspottung falscher, sophistischer Unterrichtsmethoden; denn Dialoge, die einen so äußerlichen und beschränkten Zweck haben, hat Platon nie geschrieben, und nirgend läßt er, wie schon anderswo von uns bemerkt wurde, seinen Sokrates so ohne weiteres sich der Sophistenkünste blos zum Spotte bedienen, ohne zugleich der falschen Methode die echte sokratische Kunst in einem Gegenbilde gegenüberzustellen. Aber auch Hermann, der mit feinem klaren Blicke gerade dem Lysis wie dem ihm so nahe stehenden Charmides die bedeutendsten Züge zum Bilde des jugendlichen Platon entnimmt, vermögen wir nicht beizustimmen, wenn er die Freundschaft in unserm Gespräche als etwas von der Liebe im Phädros Grundverschiedenes bezeichnet [38]). Denn mag es sein, daß das Wort φιλία mehr den objectiven Begriff der Freundschaft als den subjectiven der Liebe ausdrückt, und daß Platon in der Entwickelung desselben die aller Welt geläufigen Vorstellungen von dem praktischen Nutzen der Freundschaft zum Ausgangspunkt nimmt, so darf doch ebenso wenig verkannt werden, daß diese φιλία im Verlaufe des Dialogs schon dicht an den ἔρως, d. h. an jene höhere Liebe herangeführt wird, die wir sowol im Gastmahl als im Phädros und in allen reifern Dialogen finden. Allerdings fehlen in der Jugendschrift noch zwei wesentliche Momente jenes Begriffs,

zuerst die Ideenlehre, die indessen auch hier, wie schon im Alkibiades und im ersten Hippias, einmal in einem ahnungsvollen Worte aufdämmert [39]), sodann die stete Beziehung der Liebe auf das Schöne, die hier nur ganz obenhin in dem Gemeinspruche: befreundet ist, was schön ist, angedeutet wird; denn gerade in der schwierigen Frage nach dem Wesen des Schönen war Platon in jener Zeit, wie wir schon zu dem ersten Hippias sahen, noch zu keinem klaren Ergebniß gelangt. Die Absicht aber, die Hermann dem Platon bei der Abfassung des Dialogs zuschreibt, vor der abgerissenen Anwendung einzelner Dichterstellen und philosophischer, einander widersprechender Lehrsätze zu warnen, möchten wir ihm doch, als ein wesentliches Motiv wenigstens, nicht unterlegen; denn wir wissen ja, wie oft Platon in seiner, zwischen Ernst und Scherz schwebenden Weise Dichterstellen durch willkürliche Auslegung zu seinen Zwecken benutzt, und die Anwendung naturphilosophischer Sätze, die allerdings jeder für sich nur beziehungsweise wahr sind, erscheint uns eben als die erste Regung des platonischen Geistes, durch Wiederanknüpfung an die Naturphilosophie sich zu einem höhern und freiern Standpunkte zu erheben, als der Meister. Tiefer als alle genannten Bearbeiter des Platon ist Schwalbe [40]) in den philosophischen Gehalt des Dialogs eingedrungen, nur daß er nach seiner gewohnten Weise, statt die werdenden Gedanken des Philosophen in treuer genetischer Darstellung zu entwickeln, fertige, zum Theil einem ganz andern Standpunkte angehörige Sätze in den Dialog hineinträgt [41]), den er freilich auch für später geschrieben hält, als den Phädros, und sogar eine strengere und philosophischere Form in demselben findet als in diesem.

Der Lysis theilt mit dem Protagoras die dramatisch-mimische Pracht und Fülle; daß er vor diesem bedeutendsten Dialog der ersten Periode geschrieben ist, mit welchem er übrigens nur sehr wenige Berührungspunkte hat, könnte theils aus der noch weniger ausgebildeten Dialektik, theils aus der nahen Verwandtschaft mit dem Charmides gefolgert werden, der doch schwerlich nach dem Protagoras geschrieben ist. Zu welcher Zeit Platon das Gespräch gehalten dachte, darüber fehlt es an allen Andeutungen.

Lysis oder die Freunde.

Sokrates erzählt. Als Zwischenredner treten in seiner Erzählung neben ihm selbst Hippóthales, Ktesippos, Menexenos und Lysis auf.

203 Ich wanderte aus der Akademie gerade nach dem Lykeion [1]) zu, des Wegs außerhalb der Stadtmauer, an dieser selbst hin; als ich aber an das Pförtchen kam, wo die Quelle des Panops sich ergießt, da traf ich auf den Sohn des Hieronymos Hippothales, den Päanier Ktesippos und andere Jünglinge, die zahlreich mit diesen zusammenstanden. Und als mich Hippothales herankommen sah, sagte er: Von wannen und wohin, lieber Sokrates?

Aus der Akademie wandr' ich, erwiedert' ich, gerades Wegs nach dem Lykeion.

Lenke doch hierher zu uns, sagt' er, deine Schritte. Wirst du nicht? Gewiß es lohnt die Mühe.

Wohin, entgegnet' ich, und zu welchen Uns?

Hierher, sagt' er, indem er auf einen umhegten Raum und eine geöffnete Thür, der Mauer gegenüber, hinwies. Da verkehren wir, fuhr er fort, so wir selbst, als sehr viel andere hübsche Leute.

204 Was ist denn das für ein Ort, und worin besteht der Verkehr?

Eine vor kurzem erbaute Ringschule, sagt' er: Unser Verkehr besteht aber größtentheils in Gesprächen, an denen wir dich gern Theil nehmen ließen.

Das ist schön von euch, sagt' ich. Wer hält denn aber hier Vorträge?

Mikkos, sagte er, dein Freund und Lobredner.

Beim Zeus! sagt' ich, kein übler Mann und ein tüchtiger Sophist.

Willst du mir also folgen, sagt' er, um auch die darin Versammelten zu sehen?

Gern hört' ich hier erst, auf welche Bedingungen und wer für den Schönsten gelte.

Einem, sagt' er, gilt dieser, dem Andern ein Anderer dafür.

Wer denn aber dir, lieber Hippothales? das sage mir. Bei dieser Frage erröthete er. Und ich fuhr fort: Darüber, lieber Sohn des Hieronymos Hippothales, sage mir nichts, ob du einen Liebling habest oder nicht; denn ich weiß nicht blos, daß das der Fall ist, sondern auch daß du schon Fortschritte machst in deiner Liebe. Ich bin nämlich in Anderm zwar nicht viel werth und unbrauchbar, die Gabe ist mir aber irgendwie von der Gottheit verliehen, daß ich schnell Den, der Liebe fühlt oder erregt, herauszufinden vermag. Und als er das hörte, erröthete er noch weit mehr.

Wie drollig, nahm daher Ktesippos das Wort, daß du erröthest, lieber Hippothales, und dich dem Sokrates den Namen zu nennen scheust! Er darf aber nur kurze Zeit mit dir zusammen sein, so wird er zum Überdruß oft von dir ihn nennen hören. Wenigstens unsere Ohren, lieber Sokrates, hat er betäubt und mit Lysis überfüllt. Hat er aber vollends ein Bischen getrunken, dann geschieht es leicht, daß wir selbst beim Erwachen vom Schlafe den Namen Lysis zu hören vermeinen. Und was er gesprächsweise uns vorerzählt, ist zwar arg genug, doch noch nicht das Ärgste; fängt er aber erst an mit Gedichten und Vorträgen uns zu überschütten! Und was noch ärger ist, als das, er stimmt auch mit bewundernswürdiger Stimme Lieder auf seinen Liebling an, die wir geduldig mit anhören müssen. Und jetzt erröthet er auf deine Frage!

Dieser Lysis ist, scheint es, ein ganz junger Mensch; ich schließ' es daraus, weil ich einen mir unbekannten Namen höre.

Nennt man doch, sagte er, nicht häufig seinen Namen, sondern er wird noch nach dem Vater benannt, weil dieser sehr bekannt ist. Ich bin gewiß, dem Aussehen nach ist dir der

Knabe nichts weniger als unbekannt, denn schon dieses ist ausreichend, ihn bemerklich zu machen.

Laßt mich hören, sagt' ich, weß Sohn er ist.

Des Demókrates, des Äxonéers, ältester Sohn.

Ja ja, sagt' ich, wie durchaus edel und wacker ist doch der Liebling, den du dir ausersahst, lieber Hippothales! Und wohlan, laß auch mich hören, was du diese hören läßest, damit ich sehe,
205 ob du weißt, wie ein Liebhaber über seinen Liebling gegen diesen und Andere sich zu äußern habe.

Legst du, sagte er, einiges Gewicht auf Das, was dieser da sagt, lieber Sokrates?

Stellst du, sagt' ich, selbst in Abrede, daß der von diesem da Genannte der Gegenstand deiner Liebe sei?

Das nicht, sagte er, aber daß ich in Versen und Prosa ihn preise.

Er ist nicht klug, sagte Ktesippos, sondern faselt wie von Sinnen.

2 Und ich sagte: Nicht deine Verse verlang' ich zu hören, lieber Hippothales, noch ein Lied, wenn du ein solches auf den Jüngling gedichtet hast, sondern deine Gedanken, damit ich sehe, wie du mit deinem Lieblinge verkehrst.

Gewiß wird dieser da, sagt' er, dir sie sagen; kennt er sie doch genau und hat sie im Gedächtniß, wenn er, wie er sagt, fortwährend von mir mit Anhören derselben belästigt wird.

Bei den Göttern! sagte Ktesippos, ganz gut. Denn sie sind zum Lachen, lieber Sokrates. Wie sollt' es doch nicht zum Lachen sein, daß ein Liebhaber, der vor allen Andern seinem Knaben alle Aufmerksamkeit zuwendet, nichts Eigenthümliches vorzubringen weiß, was ein Knabe nicht auch zu sagen vermöchte? Nein, was man in der ganzen Stadt vom Demokrates hört und vom Lysis, dem Großvater des jungen Menschen und dessen Vorvordern insgesammt, von ihren Reichthümern, ihrem Marstall und ihren zu Python, auf dem Isthmos und zu Némea mit dem Viergespann und Rennpferden davon getragenen Siegen, das verkündet er in Versen und Prosa, und daneben noch Veralteteres als das. Denn neulich erzählte er uns in einem Gedichte, wie wirthlicher Empfang dem Herakles ward, indem einer ihrer Ahnen diesen aufgenommen habe, als des Herakles

Verwandter, da dieser selbst ein Abkömmling des Zeus und der Tochter des Gründers dieser Gemeinde [2]), wie alte Mütterchen erzählen, gewesen sei, und gar vieles Andere der Art, lieber Sokrates. Das sind die Dinge, die dieser, indem er sie erzählt und besingt, auch uns anzuhören nöthiget.

Als ich das hörte sagt' ich zu Hippothales: Du lächerlicher Kauz, dichtest und singst du nicht, bevor du siegtest, dein eigenes Lob?

Nicht mein eigenes, lieber Sokrates, dicht' und sing' ich, versetzte er.

Wenigstens glaubst du es nicht, sagt' ich.

Wie verhält es sich denn aber damit? sagt' er.

Dich gehen vor allen Andern diese Lieder an. Denn gewinnst du einen so ausgezeichneten Liebling, dann werden deine Erzählungen und Lieder dir zum Ruhme gedeihen, indem sie dein Lob verkünden, als eines, der einen Sieg errungen hat, indem ein solcher Liebling ihm zu Theil ward. Entgeht er dir aber, wirst du lächerlich erscheinen, denn je höher du das Lob des Lieblings erhoben hast, um so höher wird man dir die Einbuße eines so edlen und trefflichen Gewinnes anrechnen. Wer demnach, lieber Freund, klug in der Liebe verfährt, der preist, 206
wegen des Erfolgs seiner Bewerbung besorgt, den Geliebten nicht, bevor er ihn gewann; daneben erfüllt man schöne Knaben, wenn man sie lobt und erhebt, mit Stolz und Dünkel. Oder meinst du nicht?

Ich denke, sagte er.

Werden sie aber nicht, je dünkelhafter, um so unbesiegbarer?

Natürlich.

Was würdest du aber von dem Jäger halten, der das Wild, dem er nachjagt, aufscheuchen und unerreichbarer machen wollte?

Offenbar nicht viel.

Ebenso zeugt es von großer Taktlosigkeit, durch Reden und Lieder die Herzen nicht milder, sondern unbändiger zu stimmen. Nicht wahr?

Mir scheint es.

Siehe dich also vor, lieber Hippothales, daß du nicht durch deine Verse aller dieser Misgriffe dich schuldig machst. Ich denke, du wirst doch nicht behaupten wollen, daß, wer durch

seine Gedichte sich selbst Schaden bringt, ein guter Dichter sei, indem er sich selbst Nachtheiliges schafft?

Gewiß nicht, lieber Sokrates, das wäre ja ein großer Unverstand. Aber fürwahr, darum eben theil' ich mich dir mit, und wenn du sonst mir etwas zu rathen weißt, laß mich es hören, durch welche Reden oder welches Benehmen man wol sich seinem Lieblinge angenehm machen könne.

3 Das ist, sagt' ich, nicht leicht anzugeben. Wolltest du jedoch bewirken, daß er sich in ein Gespräch mit mir einlasse, dann könnt' ich dir vielleicht ein Beispiel geben, welche Reden du mit ihm zu führen habest, anstatt der Erzählungen und Lieder, durch die du, wie diese sagen, ihn erhebst.

Das hält aber nicht schwer, sagte er. Denn trittst du mit dem Ktesippos da ein, nimmst Platz und beginnst ein Gespräch mit demselben, dann wird er, denk' ich, von selbst auf dich zukommen, denn er ist vor allen Andern wißbegierig, lieber Sokrates, und außerdem befinden sich, da sie das Hermesfest[3]) begehen, Jünglinge und Knaben in einem Raume untereinander. Also wird er auf dich zukommen. Wo nicht, so ist er mit dem Ktesippos, durch den Menexenos, den Vetter dieses, bekannt; denn Menexenos ist vor Allen sein liebster Genosse. Der mag ihn also herbeirufen, wenn er nämlich nicht von selber kömmt.

Das soll er thun, sagt' ich. Und zugleich faßte ich den Arm des Ktesippos und begab mich nach der Ringschule, die Andern aber kamen später nach.

Als wir eingetreten waren, fanden wir da die Knaben, nach dargebrachtem Opfer und nachdem die heiligen Gebräuche bereits ziemlich vorüber waren, mit Würfelspiel beschäftigt und alle stattlich herausgeputzt. Die Meisten spielten nun außerhalb im Vorhofe; einige aber in einem Winkel des Auskleidezimmers mit vielen Würfeln, die sie aus einigen Körbchen hervorlangten, paar oder unpaar, diese umringten Andere, die ihnen zusahen, und unter diesen befand sich auch Lysis; bekränzt stand er un-
207 ter den Knaben und Jünglingen da und machte durch sein Aussehen sich bemerklich, indem ihm nicht blos das Lob des Schönen, sondern zugleich das des Schönen und Wackern gebührte. Und wir zogen uns nach der gegenüberstehenden Seite,

nahmen Platz — denn dort war es ruhig — und knüpften untereinander einige Gespräche an. Daher drehte sich Lysis oft um, und blickte nach uns, und man sah es ihm an, daß er gern näher getreten wäre. Doch anfangs schwankte er und scheute sich allein heranzukommen; nachher trat Menexenos in seinem Spiele begriffen aus dem Vorhof herein, und kam, wie er mich und den Ktesippos erblickte, um neben uns Platz zu nehmen, auf uns zu. Ihm folgte, als er ihn sah, Lysis und setzte sich mit ihm zu uns. Auch die Andern kamen heran; ja auch Hippothales, als er Mehre bei uns stehen sah, trat, hinter diesen sich verbergend, dahin, wo er glaubte, Lysis werde ihn nicht bemerken, besorgt, diesem sich unangenehm zu machen; und so hörte er, in unserer Nähe stehend, zu.

Und ich richtete meine Blicke auf den Menexenos: Sohn des Demophon, sagt' ich, wer von euch Beiden ist der Ältere?

Darüber, versetzte er, sind wir ungewiß.

Auch den Vorzug edlerer Herkunft dürftet ihr euch wol streitig machen? fuhr ich fort.

Allerdings.

Und nicht minder, wer von Beiden der Schönere sei.

Beide lachten.

Wer aber, sagte ich, von euch Beiden der Reichere ist, danach will ich nicht fragen. Denn ihr seid Freunde, nicht wahr?

Ja wol, antworteten Beide.

Freunde aber, sagt man, haben Alles gemein, sodaß hierin, wenn es mit der Versicherung euerer Freundschaft seine Richtigkeit hat, kein Unterschied zwischen euch stattfindet.

Dem stimmten Beide bei.

Nun wollt' ich an sie die Frage richten: Wer von Beiden 4
gerechter und weiser sei. Da kam einer dazwischen und veranlaßte den Menexenos aufzustehen, indem er ihm sagte, der Ringmeister lasse ihn rufen, denn dieser schien mir gerade mit dem Opfer beschäftigt. So entfernte sich also dieser, ich aber fragte den Lysis: Dein Vater und deine Mutter, lieber Lysis, sagt' ich, haben dich wol sehr lieb?

Ja wol, sagte er.

So möchten sie dich wol recht glücklich wissen?

Wie sollten sie nicht?

Würdest du aber Den für glücklich halten, dem im Sklavenstande nicht was er wünschte, zu thun vergönnt wäre?

Beim Zeus! ich nicht, sagte er.

Wenn demnach Vater und Mutter dich lieben und glücklich zu sehen wünschen, so werden sie offenbar auf alle Weise dich glücklich zu machen trachten.

Wie sollten sie nicht? sagte er.

Lassen sie dich denn also thun, was du willst, schelten dich nicht, noch hindern dich zu thun, was dich gelüstet?

Ei wol, beim Zeus! lieber Sokrates, und gar Manches lassen sie mich nicht thun.

Wie sagst du? erwiderte ich, während sie dich hochbeglückt
208 zu sehen wünschen, hindern sie dich zu thun, was du willst? Erörtern wir die Sache so: Wolltest du auf einem der Wagen deines Vaters, wenn er einen Wettkampf bestehen will [4]), die Zügel ergreifend, dahin fahren, würden sie dir das nicht gestatten, sondern daran dich verhindern?

Das möchten sie, sagte er, gewißlich nicht gestatten.

Wem denn aber sonst?

Da ist ein Wagenlenker, der in des Vaters Solde steht.

Wie sagst du? Einem Söldlinge gestatten sie lieber als dir, mit den Pferden zu machen, was er will, und bezahlen ihm noch Geld dafür?

Wie sollten sie nicht? sagte er.

Aber des Maulthiergespannes Lenkung würden sie dir, denk' ich, wol gestatten, und mit der Peitsche drauf los zu schlagen?

Wie möchten sie mir, sagte er, Das gestatten?

Wie? erwidert' ich, ist es Keinem, es zu schlagen, gestattet?

Ei gewiß, sagte er, dem Maulthierwärter.

Einem Sklaven oder Freien?

Einem Sklaven.

Einen Sklaven, scheint es, achten sie höher als dich, ihren Sohn, und vertrauen das Ihrige ihm lieber an als dir; ihm gestatten sie zu thun, was er will, dir verbieten sie es! Auch die Frage beantworte mir noch: Gestatten sie dir denn über dich selbst zu verfügen, oder erlauben sie dir nicht einmal Das?

Wie sollten sie denn es mir erlauben?

Wer verfügt denn also über dich?

Mein Aufseher da, sagte er.

Ein Sklave wol?

Was denn sonst? Uns zugehörig.

Gewiß, sagte ich, ist es arg, als Freier unter einem Sklaven zu stehen. In welcher Weise verfügt denn nun aber dieser Aufseher über dich?

Nun, er führt mich zum Lehrer.

Es verfügen doch nicht auch diese über dich, die Lehrer?

Gewiß, durchaus.

Sonach unterwirft dich dein Vater aus eigenem Antriebe gar vielen Herren und Vorgesetzten. Aber nicht wahr, wenn du zur Mutter nach Hause kommst, läßt diese, damit du bei ihr dich recht glücklich fühlest, dich mit ihrer Wolle und am Webstuhl, wenn sie etwa webt, machen was du willst; denn sie verbietet dir doch wol nicht nach Weberlade und Kamm, oder einem andern zur Wollbereitung dienenden Geräthe zu greifen?

Und lachend erwiderte er: Beim Zeus! lieber Sokrates, das verbietet sie mir nicht blos, ich bekäme sogar Schläge, wollt' ich es angreifen.

Hilf Herakles! sagt' ich; du hast doch nicht irgend etwa dich an Vater und Mutter vergangen?

Beim Zeus! ich nicht.

Weshalb aber verhindern sie dich so doch so streng, glücklich 5
zu sein und zu thun was dir gefällt, und halten dich den ganzen Tag in fortwährendem Sklaventhum unter irgend Jemandem und lassen dich mit Einem Worte von Dem, was du möchtest, fast nichts thun? Sodaß du, wie es scheint, weder von einem so ansehnlichen Vermögen, über das alle Andere freier 209
verfügen als du, einigen Genuß hast, noch von einem so edel gebildeten Körper, indem auch diesen ein Anderer hütet und für ihn sorgt; du aber, lieber Lysis, hast über nichts zu verfügen, thust nichts von Dem, was du möchtest.

Hab' ich doch, sagte er, noch nicht das Alter, lieber Sokrates!

Nicht das, Sohn des Demokrates, dürfte dir hinderlich sein, denn so Manches überlassen dir Vater und Mutter, und warten es nicht ab, bis du das Alter habest. Denn wollen sie sich etwas vorlesen oder schreiben lassen, dann tragen sie, glaub'

ich, vor allen Andern im Hause dir es auf. Nicht wahr? Nun kannst du beim Schreiben mit jedem beliebigen Buchstaben anfangen, mit jedem beliebigen fortfahren; und ebenso kannst du es auch beim Vorlesen machen. Und wenn du, denk' ich, nach der Leier greifst, hindern dich weder Vater noch Mutter, jede beliebige Saite höher oder tiefer zu stimmen, sie zu greifen oder mit dem Stäbchen anzuschlagen. Oder hindern sie dich daran?

Gewiß nicht.

Worin mag nun wol, lieber Lysis, irgend der Grund liegen, daß sie hier dich gewähren lassen, in Dem, was wir anführten, aber nicht?

Weil, denk' ich, sagte er, ich das Eine verstehe, das Andere aber nicht.

Wohl, sagt' ich, mein Bester. Nicht also auf dein reiferes Alter wartet dein Vater, dir Alles anzuvertrauen, sondern an dem Tage, an welchem er glauben wird, du seist klüger als er, an diesem wird er dir sich und seine Habe anvertrauen.

So denk' ich, sagt' er.

Wohl, fuhr ich fort. Wie aber: Wird sich der Nachbar hinsichtlich deiner nicht dieselbe Grenze setzen wie dein Vater? Glaubst du, er werde dir die Verwaltung seines Hauswesens anvertrauen, wann er dir bessere Einsichten, als er selbst besitzt, über dessen Verwaltung zutraut, oder ihm selbst vorstehen?

Er wird sie, denk' ich, mir anvertrauen.

Wie ferner: Glaubst du nicht, daß die Athener dir ihre Angelegenheiten anvertrauen werden, sobald sie an dir die erfoderlichen Einsichten bemerken?

Ich denke wenigstens.

Wie steht's demnach, frug ich weiter, mit dem Großkönig? Wird er lieber seinen ältesten Sohn, der zum Herrscher Asiens bestimmt ist, von den gekochten Fleischstücken was er will in die Brühe werfen lassen, oder uns, haben wir ihm nach unserer Ankunft bei ihm eine Probe gegeben, daß wir uns auf die Zubereitung der Speisen besser verstehen als sein Sohn?

Uns offenbar, sagte er.

Ja, ihm würde er auch nicht das Geringste hineinzuwerfen gestatten; uns ließe er aber, wollten wir, ganze Hände voll Salz hineinwerfen.

Wie sollt' er denn nicht?

Wie, wenn sein Sohn an den Augen litte, würde er ihm die eigenen Augen zu berühren gestatten, hielte er ihn für keinen Heilkundigen, oder es verhindern?

Verhindern würd' er es wol. 210

Wenn wir aber für Heilkundige ihm gälten, dann dürften wir, denk' ich, wenn wir wollten, die Augen Diesem öffnen und Asche hineinstreuen, ohne daß er es verhinderte, indem er uns die richtige Einsicht zutraute.

Du hast Recht.

Würde er nicht auch in allem Andern uns mehr vertrauen als sich selbst oder seinem Sohne, worin wir ihm für einsichtiger gälten als Jene?

Nothwendig, lieber Sokrates.

So verhält es sich also, mein lieber Lysis, fuhr ich fort: 6
Darin, worin wir zur Einsicht gelangten, werden uns Alle vertrauen, Hellenen und Ausländer, Männer und Frauen; wir werden darin thun, was wir wollen, und absichtlich wird uns Niemand hinderlich sein, sondern wir werden darin selbst frei sogar Andern gebieten; das wird unser Eigenthum sein, denn wir werden davon Nutzen ziehen. Worin wir aber keine Einsicht besitzen, darin wird Niemand uns was uns gut dünkt zu thun verstatten, sondern Alle werden uns, so viel sie irgend können, hinderlich sein, nicht blos Fremde, sondern selbst Vater und Mutter, und wenn Jemand uns noch näher steht als diese; wir selbst aber werden darin von Andern abhängig und es wird uns fremd sein, denn wir werden keinen Nutzen davon ziehen. Räumst du ein, daß es sich so verhalte?

Ich räum' es ein.

Werden wir wol Jemandem lieb sein und wird uns Jemand in Dingen lieben, in denen wir unbrauchbar sind?

Gewiß nicht, sagte er.

Demnach liebt jetzt dein Vater dich nicht, noch sonst Einen der Andern, insofern dieser unnütz ist.

Natürlich nicht, versetzte er.

Erwirbst du dir also Kenntnisse, mein Kind, dann werden Alle dir befreundet, Alle dir geneigt, denn dann wirst du wacker und brauchbar sein; doch wo nicht, dann wird Niemand, weder

Vater noch Mutter, noch Verwandte dich lieben. Kann nun Einer, lieber Lysis, in Dingen sich überheben, zu deren Einsicht er noch nicht sich erhob?

Wie könnte er es? sagte er.

Bedarfst du aber noch eines Lehrers, dann fehlt es dir an Einsicht.

Freilich.

Du kannst dich also nicht groß dünken, wenn dein Wissen klein ist.

Beim Zeus! lieber Sokrates, gewiß nicht, wie mich bedünkt.

Und wie ich ihn so reden hörte, blickte ich auf den Hippothales und hätte beinahe einen Verstoß gemacht; denn ich wollte sagen: So, lieber Hippothales, muß man mit geliebten Knaben reden, indem man sie demüthig und bescheiden macht, nicht aber, wie du, aufgeblasen und üppig. Als ich ihn nun mit sich im Kampf und durch Das, was wir sprachen, aufgeregt sah, erinnerte ich mich, daß er, ungeachtet seines Hinzutretens, vom Lysis unbemerkt bleiben wollte, darum besann ich mich und unterdrückte meine Rede.

211 Und in diesem Augenblicke kam Menexenos zurück und nahm seinen vorigen Platz neben dem Lysis wieder ein. Da wendete sich Lysis gar kindlich und liebevoll an mich und sagte, damit es Menexenos nicht höre, mit leiser Stimme: Lieber Sokrates, was du mir sagtest, sag' auch dem Menexenos.

Das magst du selbst ihm sagen, versetzte ich, lieber Lysis, denn du hast ja fortwährend aufgemerkt.

Allerdings wohl, sagte er.

Versuche demnach, sagt' ich, dir es auf das Beste in das Gedächtniß zurückzurufen, damit du Alles recht deutlich ihm wiederholest. Ist dir aber Etwas davon entfallen, dann befrage mich bei unserm ersten Zusammentreffen noch einmal.

Ja, lieber Sokrates, sagte er, das will ich mit Eifer thun, deß sei gewiß. Aber sag' ihm sonst Etwas, damit auch ich zuhöre, bis die Zeit kommt, nach Hause zu gehen.

Das muß ich wol thun, sagte ich, da auch du es wünschest. Aber sei darauf bedacht, mir beizustehen, wenn Menexenos versuchen sollte, mich zu widerlegen. Oder kennst du ihn nicht als streitsüchtig?

Beim Zeus! in hohem Grade. Darum eben wünsch' ich auch, daß du eine Unterredung mit ihm anknüpfest.

Damit ich, versetzt' ich, mich lächerlich mache?

Gewiß nicht, sagte er, sondern damit du ihn zurechtweisest.

Wodurch? sagt' ich. Das ist nicht leicht; denn der Mensch ist gewandt, ein Schüler des Ktesippos. Und Ktesippos selbst ist — siehst du ihn nicht? — zugegen.

Laß nichts dich kümmern, lieber Sokrates, sondern auf, knüpf' ein Gespräch mit ihm an!

Ich muß wol, sagt' ich.

Indem wir so untereinander sprachen, nahm Ktesippos das 8
Wort. Warum, sagte er, erfreut ihr Beide allein euch an geistiger Leckerkost und theilt uns von euern Gesprächen nichts mit?

Gewiß, das müssen wir wol, erwiderte ich; denn Dieser begreift Etwas von Dem, was ich sage, nicht; aber er glaube, sagt er, daß Menexenos es wisse, und fodert mich auf, diesen zu fragen.

Warum fragst du ihn also nicht? sagte er.

Das will ich, versetzte ich. Gib mir also, lieber Menexenos, auf die Frage Bescheid, die ich an dich thun will. Von meinen Knabenjahren an hege ich solche Begierde nach einem gewissen Gute, wie Einer nach diesem, der Andere nach jenem. Denn der Eine wünscht Pferde zu haben, ein Anderer Hunde, Einer Gold, ein Anderer Ehrenstellen; ich dagegen bin gegen diese Dinge gleichgültig, auf den Besitz von Freunden aber sehr begierig, und möchte lieber, daß ein wackerer Freund mir zu Theil werde, als die beste Wachtel, der beste Hahn[5]), den es gibt, ja, beim Zeus! als ein dergleichen Pferd oder Hund. Ich meine, weiß der Hund! ich würde einen Freund dem Golde des Dareios, würde ihn dem Dareios selbst beiweitem vorziehen: ein solcher Freundeliebhaber bin ich. Indem ich nun euch sehe, 212
dich und den Lysis, staun' ich und preis' euch glücklich, daß ihr so jung, dieses Gut so schnell und leicht zu erlangen vermögt, und daß du Diesen so schnell und in so hohem Grade zum Freunde dir erwarbst, und Dieser wieder dich. Ich aber stehe diesem Gute so fern, daß ich nicht einmal weiß, wie Einer zum Freunde des Andern wird, sondern will eben danach

9 dich, als den darin Erfahrenen, fragen. Und sage mir nun: Wenn Einer einen Andern liebt, welcher von den Beiden wird des Andern Freund, der Liebende des Geliebten oder der Geliebte des Liebenden? Oder macht das keinen Unterschied?

Mir wenigstens, sagte er, scheint es keinen zu machen.

Wie meinst du? entgegnete ich. Beide werden also miteinander befreundet, wenn nur der Eine den Andern liebt?

Mir wenigstens, sagte er, scheint es so.

Ei wie: Ist's nicht möglich, daß der Liebende von Dem, welchen er liebt, nicht wieder geliebt werde?

Das ist es.

Wie weiter: Kann nicht der Liebende sogar gehaßt werden? was doch bisweilen auch die Liebhaber von ihren Lieblingen zu erfahren scheinen; denn bei der heißesten Liebe glauben sich Manche nicht wieder geliebt, Manche sogar gehaßt. Oder scheint das dir nicht wahr?

Sehr wahr, sagte er.

In einem solchen Falle also, versetzt' ich, liebt doch der Eine, der Andere wird geliebt.

Ja.

Welcher von Beiden nun wol des Andern Freund ist? Der Liebende des Geliebten, ob er *nicht*[6]) wieder geliebt, ob er sogar gehaßt wird, oder der Geliebte des Liebenden? Oder ist vielmehr in einem solchen Falle keiner von Beiden der Freund des Andern, wenn nicht Beide gegenseitig sich lieben?

So scheint es wenigstens der Sache angemessen.

Demnach scheint unsere jetzige Meinung von der vorigen verschieden. Denn zuvor meinten wir, wenn Einer von Beiden liebe, seien Beide Freunde; nun aber, wenn nicht Beide lieben, keiner von Beiden.

So scheint es, sagte er.

Demnach ist dem Liebenden nichts befreundet, was seine Liebe nicht erwidert.

Natürlich nicht.

Nicht Pferdefreunde also sind Diejenigen, deren Liebe die Pferde nicht erwidern, nicht Wachtelfreunde, nicht Hunde-, nicht Wein-, Wettkampf- oder Weisheitsfreunde, wenn die Weisheit sie nicht wieder liebt. Oder liebt jeder diese Gegenstände, ohne

daß sie ihm befreundet sind, und sagt der Dichter etwas Falsches, wenn er spricht:

> Glücklicher! Hast du Kinder, dir lieb, einhufige Rosse,
> Rüden zur Jagd und ein Haus, das in der Fremde dir winkt? [7])

Nach meinem Bedünken wenigstens nicht, sagte er.

Er scheint dir vielmehr recht zu haben?

Ja.

Demnach, lieber Menexenos, ist, wie es scheint, das Geliebte
dem Liebenden lieb, ob es die Liebe mit Liebe oder Haß erwi-
dere; wie zum Beispiel auch die Kinder, kurz nach ihrer Ge-
burt, die theils noch keine Liebe, theis sogar Abneigung empfin- 213
den, wenn sie von der Mutter oder dem Vater gezüchtigt wer-
den, dennoch zu der Zeit, selbst bei dieser Abneigung, ihren
Ältern lieber als Alles sind.

Nach meinem Bedünken, sagte er, ist das der Fall.

Diesen Schlüssen zufolge ist also nicht der Liebende uns lieb, sondern der Geliebte.

Natürlich.

Und also der Gehaßte uns verhaßt, nicht der Hassende.

Offenbar.

Demnach werden Viele von ihnen Verhaßten geliebt, oder von ihnen Lieben gehaßt, wenn das Geliebte, nicht aber das Liebende uns lieb ist. Obgleich, liebster Freund, es ein großer Widerspruch, oder vielmehr, sollt' ich meinen, etwas Unmögliches ist, den Hassenden zu lieben und den Liebenden zu hassen.

Du scheinst recht zu haben, lieber Sokrates, versetzte er.

Ist nun das unmöglich, so möchte wol das Liebende dem Geliebten lieb sein.

Offenbar.

Und also umgekehrt, das Hassende verhaßt dem Gehaßten.

Nothwendig.

Demnach kommen wir in die Nothwendigkeit, dasselbe einräumen zu müssen, wie unter den frühern Voraussetzungen, daß oft das nicht Liebende, oft sogar Haß Hegende uns lieb sei, wenn Jemand das die Liebe nicht, oder sogar mit Haß Erwidernde liebt, und daß man oft das nicht Hassende oder sogar

Liebende hasse, wenn man das uns nicht Abgeneigte oder sogar uns Liebende haßt.

So scheint es, sagte er.

Wie helfen wir uns demnach, fuhr ich fort, wenn weder die Liebenden noch die Geliebten befreundet sind, noch die Liebenden und Geliebten? Wollen wir behaupten, daß es neben Diesen noch Andere gebe, die einander befreundet werden?

Nein, beim Zeus nicht, lieber Sokrates. Ich wenigstens sehe keinen rechten Ausweg.

Wir haben doch nicht, lieber Menexenos, entgegnete ich, überhaupt unsere Untersuchung nicht richtig angestellt?

Nach meiner Ansicht wenigstens nicht, lieber Sokrates, sagte Lysis und erröthete, indem er das sagte; denn absichtlos schien das Wort ihm entfahren zu sein, indem er großen Antheil an unserm Gespräche nahm. Mit solcher Theilnahme hörte er offenbar zu.

10 Indem ich nun dem Menexenos Ruhe gestatten wollte und mit Wohlgefallen die Wißbegier des Lysis bemerkte, wendete ich mich mit meinen Fragen von Jenem an Diesen und sagte: Du scheinst mir recht zu haben, lieber Lysis; wären wir bei unserer Untersuchung richtig verfahren, dann geriethen wir nicht auf solche Irrwege. Laß uns also nicht weiter auf diesem Wege fortgehen, denn wie ein beschwerlicher Weg kommt unsere Untersuchung mir vor; wir müssen vielmehr, scheint es mir, eine ebenfalls bereits eingeschlagene Richtung verfolgen, indem wir
214 nach Anleitung der Dichter weiter fortfahren; denn diese sind für uns gewissermaßen die Väter und Führer der Weisheit. Sie sprechen aber gar nicht geringfügig von den Freunden, die der Zufall vereinte, sondern behaupten, die Gottheit selbst mache sie zu Freunden, indem sie dieselben einander zuführe; sie drücken sich aber, denk' ich, ungefähr so aus:

Ähnliche führ' ein Gott mit Ähnlichen immer zusammen [8])
und bringe sie einander näher.

Oder kam dieser Vers dir noch nicht zu Gesichte?

Gewiß, sagte er.

Sind dir nicht auch die Schriften der weisesten Männer zu Gesichte gekommen, die dasselbe behaupten, daß das Gleiche nothwendig dem Gleichen befreundet sein müsse? Es sind das

aber wol Solche, die die Natur und das Weltall zu Gegenständen ihrer Unterredungen und Schriften machen?

Richtig, versetzte er.

Haben sie denn, fragt' ich weiter, recht?

Vielleicht.

Vielleicht, sagt' ich, zur Hälfte, vielleicht auch durchaus. Aber wir verstehen sie nicht. Denn es scheint uns, als ob wenigstens der Schlechte um so feindseliger werde gegen den Schlechten, je näher er ihm kommt und je mehr er mit ihm verkehrt. Denn er thut ihm Unrecht; Diejenigen aber, die Unrecht üben und erdulden, können unmöglich wol Freunde sein. Ist's nicht so?

Ja, sagte er.

Demnach wäre also die Hälfte des Ausspruches nicht wahr, wenn die Schlechten einander ähnlich sind.

Du hast Recht.

Jene scheinen mir vielmehr zu sagen, die Guten seien einander ähnlich und Freunde, die Bösen aber, was von ihnen auch gesagt wird, bleiben nie, nicht einmal sich selbst gleich, sondern seien bethört und unsicher. Das in sich selbst Ungleiche und sich Widersprechende könne aber wol schwerlich mit irgend etwas Anderm zusammenstimmen oder ihm befreundet werden. Oder meinst nicht auch du, daß dem so sei?

Meiner Meinung nach, versetzte er.

Also, mein Lieber, deuten Diejenigen, welche behaupten, das Ähnliche sei dem Ähnlichen befreundet, an, nur der Gute sei dem Guten befreundet, der Schlechte gelange aber nie, weder mit dem Guten, noch mit dem Schlechten zu fester Freundschaft. Stimmst du bei?

Er nickte.

So haben wir also bereits gefunden, welche Menschen Freunde seien; unserer Untersuchung zufolge Diejenigen, welche gut sind.

Das, sagte er, leuchtet mir sehr ein.

Auch mir, fuhr ich fort. Doch stoß' ich dabei noch auf eine 11
Schwierigkeit. Wohlan also: Laß, beim Zeus! uns in das Auge fassen, was mich bedenklich macht. Der Ähnliche ist doch dem Ähnlichen, insofern er ihm ähnlich ist, befreundet, und ein

Solcher ist einem Solchen nützlich? Oder vielmehr so: Welchen Nutzen, welchen Schaden könnte irgend ein Ähnliches irgend einem andern Ähnlichen bringen, den es nicht auch selbst sich selbst zufügen könnte? Oder was könnt' ihm so und nicht auch
215 durch sich selbst widerfahren? Wie könnte nun wol so Etwas sich wechselseitig werth sein, wenn Eines dem Andern keinen Beistand gewährt? Ist das möglich?

Nein.

Wie möchte aber, was einander nicht werth ist, befreundet sein?

Auf keinerlei Weise.

Gewiß, nicht der Ähnliche ist dem Ähnlichen lieb; sollt' es aber nicht der Gute dem Guten, insofern er gut, nicht insofern er ihm ähnlich ist, es sein?

Vielleicht.

Wie aber: Ist nicht der Gute, inwiefern er gut ist, insofern auch sich selbst genügend?

Ja.

Der sich selbst Genügende bedarf aber vermöge dieses Sichselbstgenügens Niemandes.

Wie sollte er?

Wer aber nichts bedarf, dem ist auch nichts werth.

Sonach nicht.

Was ihm aber nicht werth ist, dürft' er auch nicht lieben.

Gewiß nicht.

Wer aber nicht liebt, ist kein Freund.

Offenbar nicht.

Wie kann nun, unserer Ansicht zufolge, eine Freundschaft zwischen Guten und Bösen entstehen, die sich weder abwesend vermissen — denn auch getrennt genügen sie sich selbst — noch auch vereint einigen Nutzen sich gewähren? Wie wäre es möglich, daß solche Menschen einander sehr werth achteten?

Auf keine Weise.

Freunde könnten sie aber nicht sein, ohne sich werth zu achten.

Richtig.

12 Siehe nur, lieber Lysis, auf welche Irrwege wir gerathen. Täuschen wir uns etwa irgend im Ganzen?

Wie denn? sagte er.

Ich hörte schon einmal Jemanden sagen, und das kommt mir eben wieder in das Gedächtniß, das Ähnliche sei dem Ähnlichen, die Guten den Guten höchst feindselig. Und fürwahr, er berief sich sogar auf das Zeugniß des Hesiodos, indem dieser sagt:

Misgunst heget der Töpfer dem Töpfer, der Sänger dem Sänger,
Sowie der Bettler dem Bettler.

Und so, sagte er, sei es auch in allen übrigen Dingen nothwendig, daß von Misgunst, Eifersucht und Feindschaft am meisten das unter sich Ähnlichste, von Freundschaft das Unähnlichste ergriffen werde. Denn der Arme sehe sich genöthigt, der Freund des Reichen, der Schwache, der des Starken zu sein, des Beistandes wegen, und der Kranke des Arztes; gewiß halte ferner jeder Unkundige den Kundigen werth und liebe ihn. Noch glänzender führte er dann in seinem Vortrage aus, wie das Ähnliche nichts weniger als dem Ähnlichen befreundet, sondern vielmehr das Gegentheil davon sei, denn das Entgegengesetzteste sei dem Entgegengesetztesten am meisten befreundet. Denn nach einem solchen strebe Jeder, aber nicht nach dem Ähnlichen, das Trockene nach dem Wasser, das Kalte nach dem Warmen, das Bittere nach dem Süßen, das Scharfe nach dem Stumpfen, das Leere nach Anfüllung und das Volle nach Entleerung, und so alles Andere in demselben Verhältniß. Denn das Entgegengesetzte diene dem Entgegengesetzten zur Nahrung, während das Ähnliche vom Ähnlichen keinen Genuß habe. Und gewiß, lieber Freund, er fand Beifall, indem er so redete, denn er sprach gut. Wie 216
bedünkt aber euch, fuhr ich fort, seine Behauptung?

Gut, antwortete Menexenos, wenn man sie so mit anhört.

Wollen wir also annehmen, daß das Entgegengesetzte dem Entgegengesetzten vorzüglich befreundet sei?

Allerdings.

Klingt es aber nicht seltsam, lieber Menexenos, und werden nicht alsbald frohlockend die hochweisen Männer, die Widerspruchsüchtigen, auf uns losstürzen und fragen, ob Freundschaft nicht das Entgegengesetzteste von Feindschaft sei? Was werden wir ihnen antworten? Müssen wir etwa nicht ihnen einräumen, daß sie Recht haben?

Das müssen wir.

Ist nun, werden sie sprechen, das Feindselige dem Befreundeten befreundet oder das Befreundete dem Feindseligen?

Keines von Beiden, sagte er.

Wol aber das Gerechte dem Ungerechten, das Gemäßigte dem Unbändigen, das Gute dem Bösen?

So scheint es mir nicht sich zu verhalten.

Gewiß aber, fuhr ich fort, wenn Etwas vermöge des Gegensatzes dem Andern befreundet ist, müssen auch diese Dinge befreundet sein.

Nothwendig.

Sonach ist weder das Ähnliche dem Ähnlichen, noch das Entgegengesetzte dem Entgegengesetzten befreundet.

Natürlich nicht.

13 Auch das wollen wir noch in Erwägung ziehen, ob uns nicht das Wesen des Befreundeten immer mehr entgeht, daß es nämlich in Wahrheit keines von diesen Dingen, sondern daß vielmehr das weder Gute noch Böse bisweilen so dem Guten befreundet ist.

Wie meinst du das? fragte er.

Beim Zeus! erwidert' ich, ich weiß es nicht, vielmehr schwindelt mir selbst bei den Schwierigkeiten der Untersuchung. Und jenem alten Sprichworte zufolge scheint das Schöne befreundet zu sein. Wenigstens hat es etwas Weiches, Glattes, Geschmeidiges; und als ein so Beschaffenes vielleicht entgeht und entschlüpft es uns leicht. Ich behaupte nämlich das Gute sei schön. Bist du nicht auch der Meinung?

Das bin ich.

Im Sehergefühl des Richtigen sag' ich demnach, dem Schönen und Guten sei befreundet, was weder gut noch böse ist. Vernimm nun, worauf sich dieses Gefühl gründet. Wir können gewissermaßen ein Dreifaches annehmen, Gutes, Böses und weder Gutes noch Böses, mein ich; und du?

Auch ich, sagte er.

Und es sei, was anzunehmen auch unsere frühern Untersuchungen nicht gestatten, weder das Gute dem Guten, noch das Böse dem Bösen, noch das Gute dem Bösen befreundet. So bleibt also übrig, wenn irgend etwas dem andern befreundet ist, das weder Gute noch Böse sei dem Guten oder etwas, wie

dieses Beschaffenem, befreundet. Denn dem Bösen könnte doch wol nichts sich befreunden.

Sehr wahr.

Noch auch das Ähnliche dem Ähnlichen, behaupteten wir eben. Nicht wahr?

Ja.

Demnach wird auch nicht dem weder Guten noch Bösen, etwas, wie es selbst Beschaffenes, befreundet sein.

Offenbar nicht.

Nur dem Guten, ergibt sich also, kann nur das weder
Gute noch Böse sich befreunden. 217

Nothwendig, wie es scheint.

Leitet uns denn nun aber auch, lieben Kinder, fuhr ich fort, 14
unsere jetzt gegebene Erklärung richtig? Wollen wir etwa den gesunden Körper betrachten, so bedarf dieser nicht des ärztlichen Beistandes, denn er befindet sich wohl, sodaß kein Gesunder, seiner Gesundheit wegen, dem Arzte befreundet ist. Nicht wahr?

Keiner.

Der Leidende aber, denk' ich, wegen seiner Krankheit?

Wie sollt' er nicht?

Gewiß ist aber Krankheit etwas Böses, die Heilkunde dagegen etwas Nützliches und Gutes.

Ja.

Der Körper aber wol, wenigstens als Körper, weder etwas Gutes, noch Böses.

So ist's.

Der Körper sieht nun aber durch Krankheit sich genöthigt die Heilkunde zu schätzen und zu lieben.

Mir scheint es.

Demnach wird das weder Gute noch Böse dem Guten durch das Vorhandensein des Bösen befreundet.

Natürlich.

Doch offenbar, bevor es, durch das Böse, was an ihm haftet, selbst böse wird. Denn wäre es selbst böse geworden, würde es gewiß nicht das Gute begehren und lieben; wir erklärten es ja für unmöglich, daß das Böse dem Guten befreundet sei.

Freilich ist's unmöglich.

Erwägt nun, was ich sage. Ich sage nämlich: Einige Dinge sind selbst so beschaffen, wie das an ihnen Vorhandene, andere aber nicht. Als wenn Jemand irgend etwas mit irgend einer Farbe überstreichen wollte, dann ist das Darübergestrichene an dem Überstrichenen vorhanden.

Allerdings.

Ist denn nun aber dann das Überstrichene von solcher Farbe, wie das darüber Befindliche?

Ich verstehe die Frage nicht, sagte er.

Faß' es so, sagt' ich: Wollte Jemand deine Haare, die blond sind, mit Bleiweiß überstreichen, würden sie dann weiß sein, oder scheinen?

Wol scheinen, sagt er.

Und doch wäre an ihnen das Weiße vorhanden.

Ja.

Demohngeachtet wären sie darum noch ebenso wenig weiß, sondern sind, ob auch das Weiße an ihnen vorhanden ist, weder weiß noch schwarz.

Richtig.

Gewiß aber, lieber Freund, brachte ihnen das Greisenalter eben dieselbe Farbe, wurden sie, wie das an ihnen Vorhandene, weiß, nämlich durch das Vorhandensein des Weißen.

Wie sollten sie nicht?

Meine Frage ist also die: Ob ein Gegenstand, an dem sich etwas befindet, so sein wird, wie das an ihm Befindliche; oder ob er, wenn es in einer gewissen Weise daran sich befindet, es sein wird, wo aber nicht, nicht?

Das Letztere vielmehr.

Und so ist bisweilen das weder Gute noch Böse durch Hinzutreten eines Bösen noch nicht bös, bisweilen dagegen ist es schon dazu geworden.

Allerdings.

Wenn es also nun beim Vorhandensein eines Bösen nicht etwas Böses ist, so erregt eben dieses Vorhandensein in ihm die Begierde des Guten; macht dasselbe aber es zu etwas Bösem, so entzieht es ihm die Begierde und die Liebe des Guten.
218 Denn dann ist's nicht mehr etwas weder Gutes noch Böses, sondern Böses. Gutes aber war Bösem nicht befreundet.

Freilich nicht.

Demnach könnten wir fürwahr auch behaupten, die bereits Weisen, ob diese nun Götter, ob Menschen seien, streben nicht mehr nach Weisheit; noch streben umgekehrt Diejenigen danach, an denen die Unwissenheit so haftet, daß sie schlecht sind; denn kein Schlechter und Unwissender strebe nach Weisheit. So bleiben allerdings nur Diejenigen übrig, an denen zwar dies Übel, die Unwissenheit, haftet, sie aber noch nicht zu Unverständigen und Rohen machte, sondern die noch Das, was sie nicht wissen, nicht zu wissen glauben. Darum streben fürwahr Die nach Weisheit, die noch nicht weder gut noch schlecht sind. Die Schlechten aber streben nicht danach, ebenso wenig die Guten [9]), denn es erschien uns bei unserer frühern Untersuchung, weder das Entgegengesetzte dem Entgegengesetzten, noch das Ähnliche dem Ähnlichen befreundet. Oder ist's euch nicht erinnerlich?

Allerdings, erwiderten Beide.

Jetzt aber, lieber Lysis und Menexenos, sagt' ich, haben wir entschieden ausfindig gemacht, was befreundet ist und was nicht. Wir behaupten nämlich, in Bezug auf die Seele, den Körper und jeden Gegenstand, das weder Gute noch Böse sei vermittelst des Vorhandenseins des Bösen dem Guten befreundet.

Beide meinten durchaus und räumten ein, daß das sich so verhalte.

Ja, sogar ich selbst war sehr erfreut, wie ein Jäger zu- 15
frieden, Das erfaßt zu haben, worauf ich Jagd machte. Nachher aber beschlich mich, ich weiß nicht woher, ein höchst seltsames Bedenken, Das, worüber wir übereingekommen waren, sei nicht wahr. Und alsbald sagt' ich unmuthig: Pah, lieber Lysis und Menexenos, unser reicher Fund scheint nur ein Traum gewesen zu sein!

Wie denn so? sagte Menexenos.

Ich besorge, sagt' ich, wie an aufschneiderische Menschen sind wir an dergleichen trügerische Erklärungen über das Befreundete gerathen.

Wie das? sagte er.

Erwägen wir, erwiderte ich, die Sache so: Wer befreundet ist, ist er es mit irgend Etwas oder nicht?

Nothwendig, sagte er.

Ist er es nun ohne Absicht und durch Nichts, oder in irgend einer Absicht und durch Etwas?

In irgend einer Absicht und durch Etwas.

Ist nun dieser Gegenstand ein befreundeter, dessenwegen der Befreundete dem Befreundeten befreundet ist, oder weder befreundet noch verhaßt?

Ich kann dir nicht ganz folgen, sagte er.

Kein Wunder, versetzt' ich; aber so wirst du vielleicht mich begreifen und mir selbst wird, denk' ich, was ich meine, klar werden. Der Leidende, sagten wir doch eben, ist dem Arzte befreundet. Nicht so?

Ja.

Nicht wahr, durch die Krankheit ist er, der Gesundheit willen, dem Arzte befreundet?

Ja.

Die Krankheit aber ist etwas Böses.

Wie wäre sie das nicht?

Die Gesundheit aber, fuhr ich fort, ist sie etwas Gutes, etwas Böses, oder keines von beiden?

219 Etwas Gutes, sagt' er.

Wir sagten also, scheint es, daß der Körper, weder etwas Gutes noch Böses, durch die Krankheit, das Böse also, der Heilkunde befreundet ist; um der Gesundheit willen aber hat sich diese Freundschaft der Heilkunde zugewendet, und die Gesundheit ist etwas Gutes. Nicht wahr?

Allerdings.

Ist aber die Gesundheit etwas Befreundetes oder nicht Befreundetes?

Etwas Befreundetes.

Und die Krankheit etwas Feindseliges?

Ja wohl.

Demnach ist das weder Böse noch Gute durch das Böse und Feindselige, dem Guten um des Guten und Befreundeten willen befreundet.

Offenbar.

Des Befreundeten willen wird also das Befreundete durch das Feindselige befreundet.

So scheint es.

Wohl, sagt' ich, da wir, lieben Kinder, so weit gediehen sind, 16
laßt uns aufmerken, damit wir uns nicht täuschen. Daß sich das Befreundete als dem Befreundeten befreundet herausgestellt hat und so das Ähnliche dem Ähnlichen befreundet erscheint, was wir für unmöglich erklärten, lass' ich auf sich beruhen; folgendes aber müssen wir doch in Erwägung ziehen, damit unsere jetzige Behauptung uns nicht täusche. Die Heilkunde, behaupten wir, ist uns der Gesundheit wegen befreundet.

Ja.

Demnach ist auch die Gesundheit etwas Befreundetes.

Allerdings.

Also, wenn befreundet, eines Andern wegen.

Ja.

Gewiß eines Befreundeten wegen, den frühern Zugeständnissen gemäß.

Allerdings.

Auch das wird wol wieder eines Befreundeten wegen befreundet sein?

Ja.

Müssen wir aber nun nicht nothwendig ermüden, indem wir so immer weiter gehen und endlich zu einem Anfange gelangen, der uns nicht mehr auf ein anderes Befreundetes zurückführt, sondern auf Das sich bezieht, was das erste Befreundete ist, dessenwegen auch, behaupten wir, alles Übrige uns befreundet ist?

Nothwendig.

Das fürwahr ist es was ich meine: ob nicht alle übrigen Gegenstände, von denen wir sagten, sie seien Jenes wegen uns befreundet, als eine Art von Schattenbildern desselben, uns täuschen und jenes Beste das uns in Wahrheit Befreundete ist. Fassen wir das nämlich so. Wenn Jemand auf Etwas einen hohen Werth legt, wie z. B. bisweilen ein Vater den Sohn jedem andern Besitzthume vorzieht: würde wol nicht auch ein Solcher, darum, weil ihm ein Sohn über Alles gilt, auf etwas Anderes einen hohen Werth legen? Er hätte z. B. erfahren, dieser habe Schierling getrunken, würde er nicht auf Wein

einen hohen Werth legen, glaubte er dadurch den Sohn zu retten?

Weshalb nicht? sagte er.

Nicht auch auf das Gefäß, in dem der Wein sich befände?

Ja wohl.

Steht ihm also dann ein irdener Becher und sein eigener Sohn in gleichem Werthe, oder einige Mäßchen Wein und der eigene Sohn? Oder verhält es sich vielmehr so: Jede Liebe der Art ist nicht auf diejenigen Dinge gerichtet, die
220 eines Andern wegen erstrebt werden, sondern auf Das, dessentwegen Alles der Art erstrebt wird. Zwar sagen wir oft, wir legen auf Gold und Silber einen hohen Werth, aber dieser Ausdruck dürfte ebenso wenig der richtige sein; Dasjenige vielmehr ist es, was uns über Alles gilt, was es auch sein mag, dessenwegen so Gold als alles Andere, was wir erstreben, erstrebt wird. Wollen wir das nicht behaupten?

Allerdings.

Gilt nun nicht derselbe Schluß auch von dem Befreundeten? Denn offenbar bedienen wir uns hinsichtlich Dessen, was wir wegen irgend eines Befreundeten befreundet nennen, nicht des richtigen Ausdrucks; eigentlich dürfte nur Das befreundet sein, worauf alle die sogenannten Befreundungen hinauslaufen.

So möchte es sich verhalten, sagte er.

Es ist also wol nicht das wahrhaft Befreundete eines Andern wegen befreundet?

Ganz richtig.

17 Darüber sind wir also entschieden im Reinen, nicht eines Befreundeten wegen sei das Befreundete befreundet. Ist denn das Gute etwas Befreundetes?

Mir wenigstens scheint es so.

Wird denn nun etwa das Gute des Bösen wegen geliebt und verhält es sich so: Wenn von den Dreien, die wir doch jetzt annahmen, dem Guten, dem Bösen und dem weder Guten noch Bösen, uns zwei zurückblieben, das Böse aber ganz verschwände, und weder den Leib noch die Seele berührte, noch etwas von den andern Dingen, von denen wir doch behaupteten, daß sie an sich selbst weder böse noch gut seien: würde dann nicht das Gute für uns von keinem Nutzen, sondern ganz

nutzlos geworden sein? Denn brächte nichts uns Schaden, dann bedürften wir auch keiner Hülfe. Und so würde es dann fürwahr offenbar werden, daß wir das Gute des Bösen wegen werth achteten und liebten, indem wir das Gute als ein Heilmittel des Bösen, das Böse aber als eine Krankheit ansähen; findet aber keine Krankheit statt, dann bedarf es auch keines Heilmittels. Ist das nun das Wesen des Guten und wird es des Bösen wegen von uns geliebt, die wir zwischen dem Guten und Bösen mitten inne stehen, und hat es selbst, seiner selbst wegen, keinen Nutzen?

So scheint es, erwiderte er, sich zu verhalten.

Jenes Befreundete also, auf welches alles Andere hinauslief, von dem wir sagten, daß es eines andern Befreundeten wegen befreundet sei, hat mit diesem keine Ähnlichkeit; denn dieses nannten wir um eines Befreundeten willen befreundet, das wirklich Befreundete aber ist offenbar von durchaus entgegengesetzter Beschaffenheit, denn es erschien uns eines Feindseligen wegen befreundet. Würde aber das Feindselige wegfallen, dann würde es natürlich uns nicht mehr befreundet sein.

Ich glaube nicht, sagte er, wie es jetzt sich herausstellt.

Wird dann, beim Zeus! fuhr ich fort, wenn das Böse wegfällt, nicht einmal Hunger ferner stattfinden, noch Durst, noch 221
sonst etwas der Art? Oder wird zwar der Hunger fortbestehen, sobald es noch Menschen und andere lebende Geschöpfe gibt, aber kein schädlicher? Und desgleichen auch der Durst und die übrigen Begierden, aber nicht bösartige, indem das Böse aufgehört hat? Oder ist es eine lächerliche Frage, was dann noch stattfinden und nicht stattfinden werde? Denn wer weiß das? Das aber wenigstens wissen wir, daß auch jetzt der Hunger uns Schaden, aber auch Nutzen bringen kann. Nicht wahr?

Allerdings.

Demnach kann auch, wenn man dürstet, oder von allem Übrigen der Art etwas begehrt, dieses Begehren bald ein ersprießliches, bald ein schädliches, bald keines von Beiden sein.

Ja wohl.

Sollte demnach das Böse aufhören, aus welchem Grunde sollte Das, was gerade nichts Böses ist, mit aufhören?

Aus keinem.

Demnach werden die Begierden, die weder gut noch böse sind, fortbestehen, wenn auch das Böse aufhört.

Offenbar.

Ist's nun wol möglich, daß wer Etwas begehrt und erstrebt, Das, was er begehrt und erstrebt, nicht liebe?

Nach meinem Dafürhalten wenigstens nicht.

Demnach wird natürlich, auch wenn das Böse aufhört, Einiges uns befreundet sein.

Ja.

Läge aber in dem Bösen der Grund des Befreundetseins, dann könnte beim Wegfall dieses nicht Eines dem Andern befreundet sein. Denn fiele der Grund weg, so wäre es unmöglich, daß das durch ihn Begründete fortbestände.

Ganz richtig.

Nicht wahr, wir kamen doch überein, daß dem Befreundeten Etwas, und aus irgend einem Grunde, befreundet sei und glaubten, vorhin wenigstens, daß des Bösen wegen das weder Gute noch Böse dem Guten befreundet sei?

Richtig.

Jetzt aber ergibt sich, scheint es, ein anderer Grund der gegenseitigen Befreundung.

So scheint es.

Liegt also nun wirklich, wie wir eben behaupteten, in der Begierde der Grund der Befreundung und fühlt sich das Begehrende Dem befreundet, was es begehrt, und dann, wenn die Begierde sich regt, und war unsere frühere Erklärung des Befreundeten eitles Gewäsch und gleichsam eine lang ausgesponnene Erdichtung?

Es hat den Anschein, sagte er.

Aber gewiß, fuhr ich fort, begehrt das Begehrende Dasjenige, dessen es bedürftig ist. Nicht wahr?

Ja.

Demnach ist das Bedürftige Dem befreundet, dessen es bedürftig ist?

So scheint es mir.

Bedürftig wird aber Einer Dessen, was ihm entzogen wird.

Wie anders?

Natürlich ist aber die Liebe, die Freundschaft, die Begierde,

wie sich offenbar zeigt, auf das Verwandte gerichtet, lieber Menexenos und Lysis.

Beide gaben das zu.

Seid ihr also einander befreundet, so seid ihr irgend euerm Wesen nach verwandt.

Sonder Zweifel, sagten Beide.

Und wenn also irgend Einer des Andern begehrt, lieben 222
Kinder, fuhr ich fort, oder ihn liebt, würde er seiner nicht begehren, nicht ihn lieb und werth achten, wär' er nicht irgendwie dem Geliebten verwandt, der Seele, oder einer Eigenthümlichkeit derselben, oder dem Charakter oder dem Äußern nach?

Allerdings wohl, sagte Menexenos; Lysis aber schwieg.

Wohl, sagte ich; das von Natur einander Verwandte muß nothwendig, das liegt zu Tage, sich lieben.

Natürlich, sagte er.

Nothwendig muß also der echte und nicht vorgebliche Liebhaber von seinem Lieblinge geliebt werden. Kaum entschlossen sich Lysis und Menexenos zu einem Beifallszeichen; Hippothales aber wechselte vor Wohlbehagen wiederholt die Farbe.

Und ich sagte, unsere Behauptung zu prüfen: Ist das Ver- 18
wandte vom Ähnlichen irgend unterschieden, dann, lieber Lysis und Menexenos, hat wol, wie mir scheint, das von uns über das Wesen des Befreundeten Gesagte einigen Grund; ist aber das Ähnliche und das Verwandte Dasselbe, dann dürfte es nicht leicht sein, unserer frühern Behauptung zuwider, zu leugnen, das Ähnliche sei für das Ähnliche hinsichtlich ihrer Ähnlichkeit nutzlos. Von dem Nutzlosen aber einzuräumen, es sei befreundet, ist ungereimt. Wollt ihr also, fuhr ich fort, da uns unsere Untersuchung in eine Art von Taumel versetzt hat, daß wir zugeben und behaupten, das Verwandte sei etwas von dem Ähnlichen Verschiedenes?

Allerdings.

Wollen wir nun lieber annehmen, das Gute sei Jedem verwandt, das Böse Jedem fremd? oder das Böse sei verwandt dem Bösen, das Gute dem Guten, und das weder Gute noch Böse dem weder Guten noch Bösen?

So, erklärten Beide, scheine ihnen Jedes Jedem verwandt.

Demnach, lieben Kinder, fuhr ich fort, sind wir wieder auf

die Behauptungen über das Befreundete gerathen, die wir früher verwarfen. Denn der Ungerechte wird dem Ungerechten, der Böse dem Bösen nicht minder befreundet sein, als der Gute dem Guten.

Natürlich, sagte er.

Wie ferner: Erklären wir das Gute und Verwandte für Dasselbe, folgt daraus etwas Anderes, als daß nur der Gute dem Guten befreundet ist?

Gewiß.

Aber auch darin glaubten wir uns selbst widerlegt zu haben. Oder ist's euch nicht erinnerlich?

Das ist es.

Wohin soll nun wol unsere Untersuchung noch führen? Offenbar zu nichts. Ich muß nur, wie die hochberedten Männer vor den Gerichtshöfen, das bereits Gesagte noch einmal zusammenfassen. Denn sind weder die Geliebten noch die Liebenden, weder die Ähnlichen noch die Unähnlichen, weder die Guten noch die einander Verwandten, noch das Übrige, was wir besprochen haben — denn bei der Menge ist's mir selbst nicht mehr erinnerlich —, ist also von diesen nichts befreundet, dann weiß ich nichts mehr aufzubringen.

223 Nachdem ich so gesprochen hatte, war ich Willens, nun einen der Ältern ins Gespräch zu ziehen. Da kamen, wie Dämonen [10]), die Aufseher des Menexenos und Lysis mit den Brüdern derselben herzu, riefen sie an und geboten ihnen nach Hause zu gehen; denn es war schon spät. Anfangs nun wollten wir und die Umstehenden dieselben zurückweisen; da sie aber auf uns nichts gaben, sondern in ihrem ausländischen Dialekte ihren Unwillen äußerten und Jene nichtsdestoweniger anriefen, ja, vielmehr uns beim Hermesfeste etwas angetrunken und für verständige Vorstellungen unempfänglich schienen [11]), so gaben wir ihnen nach und hoben die Unterhaltung auf. Dennoch sagte ich, als sie bereits im Begriff waren, sich zu entfernen: Jetzt, lieber Lysis und Menexenos, haben wir uns lächerlich gemacht, ich alter Mann und ihr. Denn Diese da werden beim Weggehen sprechen, wir glaubten einander befreundet zu sein — auch mich rechne ich zu euch — und seien noch nicht im Stande gewesen, zu ermitteln, was ein Freund sei.

Anmerkungen.

1. Zur Einleitung.

1) Vor Allem sind hier Kreta, Sparta, Theben zu nennen. In Kreta und in Sparta war bekanntlich ein auf Liebe beruhendes Freundschaftsverhältniß älterer und jüngerer Männer ein wesentliches Moment der Erziehung und sogar gesetzlich angeordnet; vgl. Höck, Kreta, 3, 106 fg.; Müller, Dorier, 2, 290 fg. Ohnehin war das ganze Leben jener Staaten auf das Princip der freundschaftlichsten Verbrüderung aller Bürger und der aus Gleichalterigen gebildeten Genossenschaften gegründet, wie die Riegen (ἀγέλαι) der Jünglinge, die Tischgenossenschaften (φειδίτια, συσσίτια) der Männer in Sparta und in Kreta beweisen; über die erstern vgl. Müller, Dorier, 2, 299 fg., über die letztern, unter verschiedenen Namen auch in andern dorischen Staaten verbreiteten Aristot. Polit., 2, 6. 7., Müller, 2, 279 fg. Zusammenfassend über beide Wachsmuth, hellen. Alterthumskunde, 2, 362 fg., 394 fg. Eine der schönsten, aber nur vorübergehenden Erscheinungen dieser Freundschaft war der thebanische von Gorgidas eingerichtete ἱερὸς λόχος, vgl. Wachsmuth, 1, 708; Hermann, griech. Alterthümer, §. 181. Seltsam, daß in den staatlichen und pädagogischen Einrichtungen der rein ionischen Staaten weder die erotische noch die genossenschaftliche Freundschaft eine Stelle fand; ja selbst in Athen blieb die erste Art der Freundschaft immer gewissermaßen eine exotische und eben darum um so leichter entartende Pflanze; in politischer Hinsicht waren die Hetärieen (Hermann, §. 70) nirgend verrufener als dort.

2) Dieser Gedanke schwebte auch dem Aristoteles vor, als er zwei Bücher der nikomachischen Ethik (8 u. 9) als Vorbereitung auf die eng an die Ethik sich anschließende Politik, der Lehre von der Freundschaft widmete; vgl. besonders 8, 1, 4: „Auch die Staaten hält am meisten die Freundschaft zusammen, und die Gesetzgeber bemühen sich um sie mehr als um die Gerechtigkeit, denn die Eintracht scheint etwas der Freundschaft Ähnliches zu sein, und nach dieser trachten sie

am meisten; wo die Bürger untereinander Freunde sind, da bedarf es auch der Gerechtigkeit gar nicht."

3) Der bekannte Grundsatz: Κοινὰ τὰ τῶν φίλων ist gewiß nicht blos moralisch, sondern politisch zu fassen, doch verstand man unter den Freunden freilich nicht alle Staatsbürger, sondern nur den an die Spitze der Staaten zu stellenden Bund der Besten und Weisesten, was auch dem Platon bei seiner Republik vorschwebte. Vgl. **Krische, de societatis a Pythagora in urbe Crotoniatarum conditae scopo politico, Gotting. 1830**; Müller, Dorier, 2, 178—181; Hermann, Staatsalterth., §. 90.

4) In vier Gesprächen über die Freundschaft (**Memorab. 2, 4—7**) dringt Sokrates nur in dem mit Kritobúlos gehaltenen (c. 6) etwas tiefer in das sittliche Wesen der Freundschaft ein, indem er zu dem Satze gelangt, daß nur zwischen Guten Freundschaft sei; doch wird auch hier das Gute sogleich wieder auf praktische Tüchtigkeit und Nutzbarkeit zurückgeführt.

5) Auch in andern griechischen Städten, wie in dem arkadischen Pheneus (K. F. Hermann, gottesdienstl. Alterth. der Gr., §. 51, 22), in Tanagra (ebendas. §. 63, 15), waren dem Hermes, dem Vorsteher der Gymnastik, Jugendfeste und Turnfeste geweiht. Man hat gefragt, wie der Verfasser des Lysis den Verstoß habe begehen können, erwachsenere Jünglinge, wie Hippothales und Ktesippos, und sogar den ältern Mann Sokrates in ein Knabenfest einzuführen, zu welchem sogar den Epheben, d. h. den mehr als achtzehnjährigen Jünglingen, der Zutritt gesetzlich verboten war (**Aesch., Timarch., §. 10**). Doch scheint bereits Schleiermacher (I, 1, 398) dies Bedenken ausreichend beseitigt zu haben, indem er das Verbot nur auf die Opferhandlung und den Ort des Opfers beschränkt.

6) Die Lage der Palästra wird noch näher bestimmt durch die Nachbarschaft der Quelle des Panops, welche die Gärten des Lykeion, an der östlichen Seite Athens, bewässerte. (**Strabo, IX, 397.** Stallbaum zum Lysis, im Anf.)

7) Er wagt nicht, ohne seinen dreistern Freund Menexenos neben den Männern Platz zu nehmen, p. 207. Sehr kindlich ist sein kleines Gespräch mit Sokrates, p. 211.

8) Schon sein Aussehen zeigt nicht blos Schönheit, sondern auch Herzensgüte, p. 207. Er horcht still und sinnig den Reden des Sokrates, und als ihm einmal, statt des zunächst befragten Menexenos, ein Wort der Zustimmung entfährt, erröthet er, p. 213. Daher freut Sokrates sich seiner φιλοσοφία.

9) Menexenos, des Demophon Sohn, Vetter des Ktesippos, wird als etwa zwanzigjähriger Jüngling von dem Verfasser des nach ihm benannten Dialogs, aber ohne charakteristische Züge, wieder eingeführt. Obgleich beide Vettern den Künsten der Sophisten nicht abhold waren,

scheinen sie doch immer treue Anhänger und Schüler des Sokrates geblieben zu sein; wenigstens waren beide bei den letzten Reden des Sokrates und bei seinem Tode zugegen, s. Phädon p. 59.

10) Viel kecker tritt Ktesippos im Euthydemos auf, wo er bald genug den beiden Fechtersophisten ihre Künste ablernt und sie mit ihren eigenen Waffen schlägt.

11) Platonis opera, vol. IV, sect. II, 75 fg.

12) I, 1, 173 fg.

13) Üb. Pl. Schr., 137—144.

14) Leben u. Schr. Pl., 431—434.

15) Die Üppigkeit des Beiwerkes und eine gewisse Prahlerei mit dem Überfluß an Stoff nach allen Seiten hinaus, die Schleiermacher im Lysis findet, ist nicht zu verkennen; sie ist aber eine Eigenthümlichkeit aller Gespräche der ersten Periode und hätte Schleiermacher um so mehr davon abhalten sollen, den Lysis nach dem Phädros zu setzen, einem Dialoge, dessen wahrhaft ideale, architektonische Schönheit gerade in der höchsten Einfachheit seiner Umrisse besteht. Der geringere Gehalt, den Schleiermacher in unserm Gespräche findet, ist doch nur bedingt zuzugeben, da ja der nächste Zweck desselben, ein rein vorbereitender, vollständig erreicht wird. Ähnlich wie Schleiermacher urtheilt auch K. F. Hermann, Gesch. d. plat. Phil., 387.

16) p. 204. Wenn K. F. Hermann ein besonderes Gewicht darauf legt, daß Sokrates sich im Lysis nur einen φιλέταιρος nenne (p. 212), im Gastmahl dagegen und im Phädros als Erotiker erscheine, so liegt doch in der That Beides gar nicht weit auseinander, wie schon aus dem zuerst erwähnten Ausspruche hervorgeht. Auch bei Xenophon nennt sich Sokrates einen ἐρωτικός, Memorab. 2, 6, 28.

17) p. 207.

18) Nicht blos in der Hervorhebung des Wissens als der Seele der Tugend und in dem elementaren katechetischen Tone des Gesprächs, sondern besonders auch in der Beziehung auf persische Dinge, namentlich auf die vielbewunderte Erziehung der persischen Königssöhne (p. 209, 210, vgl. 211), die wir ebenso im Alkibiades fanden, zeigt sich diese Ähnlichkeit; man darf daher wol annehmen, daß beide Gespräche nicht weit auseinanderliegen. Die von Ast so gescholtene Stelle von den griechischen Köchen und Ärzten am Perserhofe ist ein recht artiger Einfall, indem so im Vorübergehen den bei den Perserkönigen sehr beliebten griechischen Leibköchen und Leibärzten und ihrem bei Barbaren ganz wohl angebrachten charlatanartigen Treiben ein Hieb gegeben wird.

19) Auch in der Vermischung der beiden Constructionen des Wortes, indem befreundet (φίλος mit dem Dativ) und Freund (mit dem Genitiv) ohne weiteres gleichgesetzt werden, zeigt sich dasselbe, auf momentane Verwirrung des Schülers berechnete Spiel.

20) Die vier auseinanderzuhaltenden Bedeutungen dieses Wortes, deren Vermischung die Untersuchung so verwirrte, sind eben zuerst die active und passive (liebend und geliebt), sodann die subjective und objective Beziehung. (Die subjective Seite oder das momentane Gefühl der Befreundung, das eben darum oft nur ein einseitiges ist, drückt der nachfolgende Dativ, der Genitiv dagegen das objective, nie ohne Gegenseitigkeit zu denkende Verhältniß der Freundschaft aus.)

21) Recht bedeutsam und echt platonisch ist dabei das hingeworfene Wort, daß Niemand der Weisheit Freund sein könne, es sei denn, daß die Weisheit ihn wieder liebe, p. 212. Denn erst, wen die Weisheit gleichsam als einen Geliebten ganz ergriffen und durchdrungen hat, ist der wahre Philosoph.

22) Am klarsten hat diese homöopathische Ansicht, die übrigens den meisten naturphilosophischen Lehren der ionischen Denker zum Grunde lag, Empedokles ausgesprochen, dessen tiefsinnige Worte: „Erde schauen mit Erde wir an, mit Wasser das Wasser, göttliche Luft mit Luft, das zerstörende Feuer mit Feuer, Liebe mit eigener Liebe, den Haß mit feindlichem Hasse" (v. 320—322 bei Karsten) wol zunächst dem Platon vorgeschwebt haben. Stallbaum freilich und Schleiermacher meinten, hier nicht an Empedokles denken zu dürfen, jener, weil hier von Schriften in ungebundener Rede (συγγράμματα), nicht von Gedichten geredet werde, dieser, weil Empedokles doch neben der Liebe auch den Haß als weltbildendes Princip gesetzt habe; aber Platon spricht ja zusammenfassend von vielen Darstellungen verwandter Richtung, von denen ein großer Theil bis auf den Namen verloren ist, und da durfte er wol, wenn auch am meisten an Empedokles denkend, das allgemeinere συγγράμματα setzen; daß ferner Empedokles gerade in der Liebe (φιλία) die anziehende, in dem Hasse aber die abstoßende Naturkraft fand, das eben spricht am entschiedensten dafür, daß Platon hier keinen mehr als Empedokles im Sinne hatte, am wenigsten wol, wie Stallbaum will, den Anaxagoras, dessen Homöomerien nicht erst durch einen besondern Act der Anziehung zusammengebracht, sondern von Anbeginn her als das ursprüngliche Chaos ineinander waren. Daß diese Beziehung auf einen naturphilosophischen Satz durchaus nicht als bloße Verspottung falscher Ansichten und Methoden vom Platon gemeint war, geht sowol aus der gewiß ernstlich gemeinten Hinweisung auf den göttlichen Ursprung der Freundschaft (p. 214), als auch aus der Zurückführung des Begriffes des Ähnlichen auf den Begriff des Guten hervor, wodurch der sokratische Satz, daß nur zwischen Guten Freundschaft sei, sogleich von der tiefsten Seite gefaßt und auf ein Weltgesetz zurückgeführt wird. Übrigens wird dieser Satz oft bei Platon wiederholt, wie im Gorgias, p. 510, im Phädros, p. 251, 252, den Gesetzen, 8, 837. Bekanntlich haben ihn auch die Stoiker aufgenommen.

23) Nach Proklos zum Timäos, 54. Besonders gehört auch das tiefe Wort: τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστη ἁρμονία (das Widerstrebende nützt und aus dem Verschiedenen entsteht die schönste Harmonie) und das verwandte von der gleich Bogen und Lyra gespannten Weltharmonie (bei Schleiermacher, Fragm. 33, 34) hierher.

24) Obgleich Diogenes alle Elemente und Kräfte der Natur als Modificationen der Luft annahm, so legte er doch ein besonderes Gewicht auf die aus der Einheit des Urelementes heraustretenden und einander ergänzenden Gegensätze (ἐναντιότητες) des Warmen und Kalten, des Trocknen und Feuchten, des Bittern und Süßen, des Dichten und Dünnen, des Leichten und Schweren, die auch sämmtlich bei Platon hier wieder vorkommen. Diog. Laert., 9, 57. Arist. de part. anim., 2, 1. Diog. Apollon., ed. Panzerbieter, 1830, p. 101—106. Auch die im Lysis, p. 214, angedeutete naturphilosophische Beziehung der Ausdrücke Nutzen (ὠφέλεια) und Schaden (βλάβη) findet sich schon bei Diogenes, Simplic. ad phys. Arist., p. 32, bei Panzerbieter S. 37.

25) Recht fein wird hier ein Unterschied zwischen ἀγαπᾶν und φιλεῖν gemacht (p. 215), sodaß ἀγαπᾶν mehr als äußerlicher Act, als die Werthschätzung des Nützlichen, die dann zur Liebe erst hinführt, gefaßt wird.

26) In jedem Acte der Natur war dem Empedokles Liebe und Haß, Werden und Vergehen unzertrennlich zusammen, v. 90—100 (Karsten). Auch die Vergleichung des Schönen mit dem Weichen, Glatten und Glänzenden, wenn auch nur scherzweise beigebracht, erinnert an die Art, wie die alten Physiker, namentlich Diogenes, Empedokles, Demokritos Ethisches und Physisches zusammenstellten.

27) Wie die sogenannten Mitteldinge oder das Indifferente neuerer Moralsysteme wesentlich von jenem Mittlern der alten, namentlich der platonischen Ethik verschieden sind, darüber hat Schleiermacher (Kritik der Sittenlehre, 146 fg.) Treffliches bemerkt.

28) In dieser Unterscheidung Dessen, was durch die Gegenwart des Bösen selbst böse geworden, und Dessen, was von dem Bösen nur gleichsam gefärbt, nicht aber seinem Wesen nach verändert ist (p. 217), liegt eine sehr tiefe Anschauung, indem dadurch wenigstens mittelbar die Möglichkeit eines wesenhaft Bösen in der menschlichen Natur negirt und das Böse nur als Abstraction gefaßt wird; zugleich aber geht, ähnlich, wie wir es schon im größern Hippias sahen, hier dem Platon schon eine Ahnung von der Idee und dem allein auf die Gegenwart der Idee gegründeten wesenhaften Sein der Dinge auf.

29) Platon meint jene doppelte Unwissenheit, d. h. das Nichtwissenwollen von der eigenen Unwissenheit, das er bereits im Alkibiades charakterisirt hat.

30) Dem Grundgedanken des Dialogs gemäß erscheint das höchste Gute hier noch als das erste Befreundete (φίλον), um dessen willen uns alles Andere erst lieb wird, p. 218 fg.; doch wird dann im Laufe des Gesprächs das Liebe dem Guten völlig gleichgesetzt, p. 220. Sehr schön und echt platonisch ist der Ausdruck, daß die Dinge, die uns nur des höchsten Gutes wegen lieb sind, gleichsam Schattenbilder des höchsten Guten seien, worin doch zugleich auch die Anerkennung liegt, daß die einzelnen Güter zum höchsten Gute sich nicht blos wie Mittel zum Zwecke, sondern vielmehr wie Theile zum Ganzen verhalten, indem jeder Theil gewissermaßen ein wenn auch unvollkommenes Bild des Ganzen ist. Übrigens erinnert die Art, wie Sokrates hinter dem einzelnen Befreundeten das höchste Befreundete findet, lebhaft an die Entwickelung im Alkibiades, wo über dem einzelnen Wissen als Zweck und Grund alles Wissens die Selbsterkenntniß gefunden wird.

31) Es ist wieder ein sophistisches Räthselspiel, wenn Sokrates hier das den Anfangspunkt bezeichnende διά unvermerkt mit dem den Zielpunkt ausdrückenden ἕνεκα verwechselt und so den Widersinn herausbringt, daß das höchste Gute, weil die Sehnsucht nach demselben zuerst durch das Bewußtsein des Bösen erweckt wird, nun auch wegen des Bösen begehrt werde.

32) Diog. Laert. 3, 35.

33) Nicht nur kehren viele einzelne im Lysis angedeutete Gedanken in tieferer Begründung und schärferer Fassung im Gastmahl wieder (z. B. daß Sokrates von sich sagt, er wisse nichts als das Erotische, sympos. p. 177, daß das Lieben, wie alle natürlichen Handlungen, an sich weder gut noch böse sei, p. 181, daß weder ein Gott noch ein Weiser, noch auch ein absolut Unwissender nach der Weisheit strebe, p. 204, daß es ein letztes Ziel alles Begehrens gebe, das aber dort nicht mehr so unbestimmt als das erste Befreundete, sondern concreter als Glückseligkeit gefaßt wird, p. 205, daß das Gute das Allen Verwandte, das Böse das Allen Fremde sei, ebendas.), sondern wir erkennen auch in dem Satze von der Anziehung des Unähnlichen den Keim der Rede des Eryximachos, in dem Gedanken, daß das Verwandte nach dem Verwandten begehre, das Thema zu der freilich grobsinnlichen Darstellung des Aristophanes, in dem Ausspruche, daß jede Liebe aus einem Mangel und einem Bedürfniß hervorgehe, die Grundlage der herrlichen Fabel der Diotima von der Geburt des Eros aus der Verbindung des Reichthums und der Armuth. Der Mythos im Phädros geht von dem im Lysis gefundenen Grundgedanken aus, daß nach einem ewigen Weltgesetze das Böse nicht Freund des Bösen sein könne, das Gute aber des Guten Freund sein müsse, Phaedr. p. 255; im Phädros wird auch das im Lysis nur eben angedeutete Wesen der Begierde als eines weder Guten noch Bösen genauer bestimmt, p. 238.

34) Wenn K. F. Hermann (S. 383, 448, 612; vgl. Ders. in Jahn's neuem Jahrb., VII, 404) wiederholt behauptet, daß zwischen dem Begriffe der Befreundung im Lysis und der Liebe, dem Eros des Phädros und des Gastmahls gar keine Ähnlichkeit sei, so scheint er doch die Übereinstimmung der Gedankenkreise in den drei Dialogen und den Fortgang vom Unvollkommenen zum Vollkommenen derselben Sphären zu übersehen. Ebenso wenig aber können wir Hermann beistimmen, wenn er zwischen φιλία und ἔρως blos einen quantitativen Unterschied findet (S. 612); vielmehr ist uns φιλία der höhere Begriff, der zugleich die Gegenseitigkeit und das objective Verhältniß der Freundschaft in sich faßt, während ἔρως nur das subjective Begehren bezeichnet, das freilich in den beiden größern Dialogen, die überhaupt das äußere Wesen der Freundschaft weniger ins Auge fassen, in seiner auf das Ideale gehenden Richtung betrachtet wird.

35) Die häufige Beziehung der aristotelischen ethischen Schriften (eth. Nicom. 8, 1, 2, 10; magn. mor. 2, 11; eth. Eudem. 7, 1—5) auf den Lysis, wobei jedoch nirgend das Gespräch noch Platon als sein Verfasser genannt wird, hat Schleiermacher (I, 1, 397) richtig herausgefunden, vermißt jedoch eine gründlichere Betrachtung desselben; im Gegentheil finden wir in allen jenen Darstellungen durchweg denselben Gedankengang beobachtet, wie im Lysis, sodaß wir in ihnen gerade den besten Commentar unsers Gesprächs haben, und zugleich erkennen können, welch einen hohen Werth ein Aristoteles auf die von Ast und Socher so gering geschätzte Schrift legte. Überall wird auch in jenen Stellen das Gesetz der Anziehung und das der Abstoßung des Ähnlichen in der Natur nach dem Lysis angeführt und auf den Gegensatz zwischen Empedokles und Herakleitos zurückgebracht.

36) IV, 2, 88.

37) Gesch. der plat. Phil., 382 fg.

38) Vgl. Anm. 34.

39) In der Anm. 28 besprochenen Stelle, in welcher auch Hermann (S. 615) den zur Ideenlehre führenden Gegensatz substantieller und accidenteller Bestimmungen, wenn auch noch in sokratischer Relativitätssprache, findet.

40) Oeuvres de Platon, 407—412. Namentlich ist anzuerkennen, daß Schwalbe weder ein bloßes dialektisches Spiel, noch eine untergeordnete Tendenz in dem Dialoge findet, sondern in die innere Dialektik und den speculativen Gehalt der Gedanken derselben eindringt. Auch daß er in dem weder Guten noch Bösen eine Analogie mit dem Werden findet, das als Vermittelung zwischen Sein und Nichtsein, zwischen Positivem und Negativem ein so wesentliches Moment in den dialektischern Dialogen ist, verräth einen tiefen Blick.

41) Namentlich, wenn er in den hier noch ganz unbestimmt gelassenen Gedanken des höchsten Gutes schon den ausgebildeten Begriff

des Guten als der höchsten Realität, ja sogar des höchsten Urhebers dieser Realität, hineinträgt.

2. Zur Übersetzung.

1) „Aus der Akademie nach dem Lykeion." In Athen befanden sich drei in der Nähe der Stadt, doch außerhalb der Ringmauern, belegene Gymnasien. Das ansehnlichste derselben, im Norden von Athen, in dessen Gartenanlagen Platon am häufigsten seine Freunde und Schüler um sich versammelte, sodaß sogar seine Schule davon den Namen erhielt, war die Akademie. Um von da aus nach dem zweiten, dem am Ilissos gelegenen Lykeion, zu gelangen, mußte man sich östlich wenden und etwa den dritten Theil der Stadt umwandern. Der Weg führte auch an dem dritten, dem Kynosargos, den halbbürtigen Söhnen athenischer Bürger bestimmt, vorbei. Ganz in der Nähe des letztern befand sich die hier erwähnte Quelle des Panops und eine Ringschule.

2) Demokrates, unsers Lysis Vater, war, wie wir sehen, aus dem Demos Äxóne, der von einem Landesheros Äxon den Namen führt.

3) „Das Hermesfest." Dem erfindungsreichen Hermes, auf den die Griechen alle körperliche und geistige Cultur zurückführten, schrieb man auch die Erfindung der Gymnastik und der Kampfspiele zu und gab ihm in dieser Beziehung die Beinamen ἀγώνιος, ἐναγώνιος. Natürlich wurde ihm daher, wie in vielen andern griechischen Staaten, so auch in Athen ein Fest, Hermäa, in den Ringschulen, die zunächst für die Knaben, sowie die Gymnasien für die Jünglinge, bestimmt waren, begangen. An diesem Knabenfeste läßt Platon unsern Dialog in der schon erwähnten, vor der Stadt an der Quelle des Panops gelegenen Paläſtra stattfinden. Aber eine eigene Schwierigkeit bietet sich hier dar. Einem vom Äschines in der Rede gegen Timarchos (§. 12) angeführten Gesetze Solons zufolge, war bei dieser Feier den Jünglingen und Männern der Eintritt bei Lebensstrafe untersagt. Wie konnte also Sokrates, Ktesippos und die Andern hineingehen, wie konnte Platon eine den vaterländischen Einrichtungen so widersprechende Annahme sich erlauben? War das Gesetz Solon's damals bereits in Vergessenheit gerathen? wie Krause in seiner Agonistik vermuthet (I, 119). Würde aber dann wol später Äschines auf dasselbe sich berufen haben? Oder bezog es sich, nach Schleiermacher, nur auf das Opfer und den Ort, wo es vollbracht wurde (das war doch, wie schon aus unserer Stelle erhellt, die Ringschule), und sind nach ihm die Ἑρμαῖα, von denen das Gesetz spricht, dem Hermes in der Paläſtra geweihete Altäre? Auch diese Annahme hat manches Bedenkliche.

Wäre es daher nicht am natürlichsten, anzunehmen, jenes Gesetz habe sich entweder ursprünglich nur auf die eigentliche Feier und die dabei wahrscheinlich stattfindenden Umzüge und Tänze der Knaben

bezogen, oder sei wenigstens in spätern Zeiten, als die Sittenverderbtheit, über die unter Andern Aristophanes an vielen Stellen so bittere Klage führt, immer mehr überhand genommen hatte, auf jene Feier allein beschränkt worden? Die Knaben hatten bereits ihr Opfer dargebracht, die heiligen Gebräuche waren ziemlich vorüber, wie wir aus dem Folgenden sehen; die Knaben hatten ihre religiöse Rolle ausgespielt und konnten sich nun, an einem Tage, wo keine Leibesübungen stattfanden, mit Würfelspiel ergötzen, der Zutritt aber war nicht ferner den Erwachsenen untersagt. Daß der mit einer nachträglichen Opferhandlung beschäftigte Ringmeister im folgenden Kapitel den jungen Menexenos rufen läßt, scheint mir damit in keinem Widerspruche zu stehen; die neben den Knaben keine Zeugen duldende Hauptfeier war vorüber.

4) Vgl. Kap. 2.

5) Vgl. Anm. zu Alkib. I. Kap. 16.

6) Ἐάν τε καὶ ἀντιφιλῆται, ἐάν τε καὶ μισῆται. Hier ist offenbar eine verneinende Partikel ausgefallen. Sokrates setzt zwei Fälle, aber nicht: wenn Einer liebt und wieder geliebt wird (welcher Zweifel würde da statt finden?), sondern: wenn Einer liebt und keine Erwiderung findet oder wenn ihm sogar seine Liebe mit Haß vergolten wird. Lassen wir an die Stelle des ersten καὶ die Negation μή treten, so hängt Alles weit besser zusammen. So überträgt auch der französische Übersetzer: Lequel de deux est donc ami de l'autre? Celui qui aime l'est-il de celui, qui est aimé, sans qu'il reçoive en retour de l'amour, ou (qu'il reçoive) de la haine?

7) Nur Das ist uns befreundet, hat Sokrates eben gezeigt, was unsere Liebe erwidert, nur das kann uns also beglücken; der Dichter, nach der gewöhnlichen Meinung der Gesetzgeber Solon, preist also fälschlich Den glücklich, der Gegenstände hat, denen er seine Liebe zuwendet, ohne hinzuzufügen, daß dieselben sie theilen und erwidern. Wir sind es an unserm Platon gewohnt, daß er Dichterstellen in einem Sinne nimmt, der seinem jedesmaligen Zwecke angemessen ist, ohne zu fragen, ob der Dichter selbst diesen Sinn damit verband. So fiel es gewiß auch dem Urheber des angeführten Distichons nicht ein, das: Dir lieb (φίλοι) theils auf Rosse, Reden, Haus zu beziehen, theils einen besondern Nachdruck auf dieses φίλοι zu legen.

8) Odyssee, XVII, 218.

9) Dasselbe behauptet Sokrates im Gastmahl, Kap. 23.

10) Der Dichter, der dramatische vornehmlich, läßt einen Gott auftreten und in die Handlung eingreifen, wenn der geschürzte Knoten durch menschliche Hülfe nicht mehr zu lösen ist, wie etwa im Philoktetes, Sophokles. In so verzweifelter Lage befindet sich auch Sokrates, und die Aufseher des Lysis und Menexenos kommen wie Götter aus der Maschine, im rechten Augenblicke ihre Pflegebefohlenen abzu-

rufen und so den unentwirrbaren Knoten zwar nicht zu lösen, aber doch zu zerschneiden. Deshalb werden sie mit Dämonen verglichen.

11) Der Sohn jedes reichen Atheners hatte einen Aufseher (παιδαγωγός), der ihn nach der Schule, dem Ringplatze und überall hin- und zurückbegleitete. Das währte so lange, bis der Knabe in das Jünglingsalter, unter die Epheben trat. Da dieser Mentor mit der Unterweisung seines Telemachos durchaus nichts zu schaffen hatte, so wurden gewöhnlich rohe Sklaven, etwa in den Kriegen mit einem Barbarenvolke zu Gefangenen gemacht, dazu gewählt.

VI.

Charmides oder die Besonnenheit.

Einleitung.

Nichts läßt uns tiefere Blicke in den Charakter eines Volkes thun, als die eigenthümliche Art, wie es ethische Begriffe in seiner Sprache ausdrückt. So ist die Tugend, welche die Griechen Sophrosyne nannten, so ganz und gar ein Erbtheil und Eigenthum des griechischen Volkes geblieben, daß es keiner andern Sprache gelingen will, dieselbe völlig entsprechend und erschöpfend zu bezeichnen [1]). Ja, man kann behaupten, daß eben in der Darstellung der Sophrosyne, jener klaren und selbstbewußten Besonnenheit, die in der Kunst wie im Leben das Ungeheure und Maßlose bändigt und an das Gesetz der harmonischen Schönheit bindet, die im Handeln wie im Denken das Zügellose und Ausschweifende in feste Schranken zurückführt, die allem sittlichen Thun Regel, Form und Anmuth gibt, die weltgeschichtliche Bestimmung des griechischen Volks bestand. Zu dieser verschönernd über allem menschlichen Thun und Wirken schwebenden Geistesklarheit und Lebensanmuth hat sich keins der früher blühenden Völker erhoben, und wo irgend in unserer neuern Welt an einzelnen Orten und zu einzelnen Zeiten Ähnliches erschienen ist, darf man darin eine still und stetig fortwirkende Frucht des griechischen Geistes erkennen. Schon die griechischen Sagen und Heldenlieder stellen uns in ebenso anmuthigen als bedeutungsvollen Bildern jenen Sieg des Maßes und der Besonnenheit über das Schrankenlose und Ungebändigte dar. Über die dunkle, maßlose Titanenwelt erhebt sich siegreich das heitere, von Schönheit durchdrungene Götterreich der Olympier; über den blind und regellos wüthenden Ares

triumphirt die Kraft mit Weisheit paarende Athene; dem zutappenden, erst nach der That weisen Epimetheus steht ein weise vorschauender Prometheus gegenüber; dem schlauen, stets selbstbewußten Odysseus werden die Waffen des Tapfersten zu Theil, er wird gerettet, wo die meisten seiner Waffenbrüder untergehen. Übermaß und unbegrenztes Streben, gleichviel in welchen Gebieten des Lebens, verfällt der Nemesis und der Rache der Götter. Der dorische wie der ionische Volksstamm hat, jeder in seiner Weise, in den Gesetzen des öffentlichen wie in den Sitten des häuslichen und geselligen Lebens jene Besonnenheit darzustellen gesucht, am glücklichsten Sparta und Athen [2]), während der äolische Stamm jener Tugend zu allen Zeiten viel ferner geblieben ist [3]). Jene weisen Männer, welche in kurzen und treffenden Sinnsprüchen den Geist des ethischen und politischen Lebens ihres Volkes zusammenfassend ausdrückten, fanden auch die beiden Worte, durch welche das Wesen und die Form der Sophrosyne kurz und erschöpfend bezeichnet wurde: Kenne dich selbst und: Nichts im Übermaß [4]), und bedeutungsvoll prangte das erstere dieser Worte an dem Giebelfelde des Apollotempels zu Delphi, zur Ehre des Gottes der Klarheit und Wahrheit, des höchsten Ideals maßvoller und schöner Besonnenheit. Als später die ersten wirklich philosophischen Bestrebungen erwachten, wurde von den tiefern Denkern, gleichviel welcher Schule sie angehörten, Selbsterkenntniß als Grundbedingung alles Denkens, und Harmonie und Maß, Einklang der natürlichen und sittlichen Weltordnung, als höchste Lebensforderung anerkannt [5]). Sokrates gab zuerst der Sophrosyne, welche im gewöhnlichen Sprachgebrauch bald als weltkluge Lebensweisheit, bald als ruhige, maßvolle Haltung in der äußern Erscheinung, bald als Bescheidenheit und Züchtigkeit gefaßt wurde [6]), eine ganz entschiedene Beziehung auf das Ethische. Wie er aber überhaupt das Wissen nirgend von der Tugend schied, so war ihm die Besonnenheit von der Weisheit (σοφία, φρόνησις), d. h. von dem Wissen des Guten und Schlechten, des Nützlichen und Schädlichen fast gar nicht verschieden, sie war eben nur die Anwendung jenes Wissens auf die Beherrschung des Unvernünftigen in uns, also die den blinden Trieb und die regellose Lust nach erkannten Gesetzen be-

zwingende und regelnde Selbstbeherrschung, die dann in ihrer äußern Erscheinung sich als Mäßigung und Enthaltsamkeit zeigte [7]). Aber schon früh ahnte Platon, daß hiermit der Begriff der Sophrosyne noch nicht erschöpft sein könne. Schon im ersten Alkibiades sahen wir ihn das Wesen der Besonnenheit in die Selbsterkenntniß setzen; der Ausführung und Begründung dieses Gedankens widmete er dann einen eigenen Dialog, unsern Charmides, ein unvergleichlich schönes, von der frischesten Jugendbegeisterung durchdrungenes und von üppig schwellender, plastischer Kraft beseeltes, kleines Kunstwerk.

Schon längst ist den Erklärern des Platon die geschwisterliche Ähnlichkeit des Charmides mit dem Lysis in die Augen gefallen. Dort wie hier bewegen sich Gruppen voll Leben und Handlung in einer Ringschule [8]) um einen ebenso schönen und reich begabten, als bescheidenen und sittsamen Jüngling von edler Geburt; dort wie hier tritt Sokrates im kräftigsten Mannesalter in einen Kreis lieblich blühender Jünglinge, von Allen als Meister und Tugendideal geliebt und bewundert, und kein Gegner seiner Person oder seiner Lehre stellt sich ihm gegenüber. Beide Gespräche haben in ihrer Anlage das Gemeinsame, daß auf einen ersten, mehr elementaren und propädeutischen Theil, in welchem Sokrates sich mit dem weniger entwickelten Jünglinge unterredet, ein zweiter mehr dialektischer folgt, wo dann in dem einen Dialog der schon philosophischer gebildete Menexenos, in dem andern der feine Denker Kritias den Faden der Unterhaltung aufnimmt. In beiden wird aus einseitigen und oberflächlichen Vorstellungen, die aber doch Keime der Wahrheit in sich tragen, in einer scheinbar vom Ziele abführenden und doch in strenger Stufenfolge zu demselben hinführenden Entwickelung der richtige Weg gewonnen. In beiden spielt Sokrates mit heiterer Laune, Dichterstellen falsch erklärend und anwendend und Worte des Mitunterredners in einen ganz andern Sinn hineinzwängend, in die Methode der Sophisten hinüber [9]); in beiden wird am Schluß scheinbar gar kein festes Ergebniß gewonnen, vielmehr der ganze Ertrag, den wir schon gesichert hielten, wieder in Frage gestellt, während doch dem tiefer Blickenden nicht verborgen bleibt, was die Untersuchung bezweckt; in beiden endlich freuen wir uns des kecken

Humors, der mimisch-dramatischen Anschaulichkeit, der jugendlichen Überfülle von Bewegung und Handlung, die wir auch in dem, die erste Reihe der Dialoge abschließenden, Protagoras wiederfinden werden.

Bei dieser Ähnlichkeit finden wir aber doch auch in der künstlerischen Anlage, wie in der Dialektik beider Gespräche manches Verschiedene. Im Charmides ist mehr Einfachheit, mehr Maß und Begrenzung, eine reifere Vollendung der Form, eine größere Schärfe und Tiefe der Gedanken. Wenn dort zwei Paare jugendlicher Freunde auftreten und alle nacheinander, jeder in seiner Weise, an der Unterredung Theil nehmen, so erscheinen hier neben Sokrates nur zwei Hauptpersonen als Träger der Gesprächshandlung; aber diese Beiden sind geistig viel bedeutender und treten viel charakteristischer hervor als jene Knaben im Lysis. Auf der einen Seite der edle, reich begabte, einem Götterbilde an Schönheit gleichende, ebenso dichterische als weisheitliebende Jüngling Charmides, den auch Xenophon als einen der bescheidensten Athener schildert, der sich dem öffentlichen Leben lange entzog, weil er nicht eitel genug war, als Volksredner aufzutreten [10]); auf der andern sein älterer Vetter und Vormund, der vielseitig gebildete, geistreiche Kritias, der Laie unter den Philosophen, der Philosoph unter den Laien [11]), der, ein Anhänger und Verehrer des Sokrates, doch nie sein Jünger wurde, vielmehr, wie Alkibiades, bald seine eigenen Wege einschlug [12]) und zu sophistischen Meinungen materialisirender Physiker abirrte [13]), ein gewandter und geistig höchst beweglicher Vertreter der unphilosophischen Volksmeinung, die er aber durch sophistische Gründe zu heben und aufzuschmücken suchte [14]). Höchst anmuthig ist der Gegensatz der schüchternen Zurückhaltung und Verschämtheit des Jüngern mit der Hast, der Reizbarkeit und leicht erregten Eitelkeit des Ältern [15]), wobei Niemandem entgehen wird, daß Platon mit ganz besonderer Frische und Wärme das Bild der beiden bedeutenden Persönlichkeiten gezeichnet hat, weil Beide von Mutterseite her seine Oheime und Genossen seines altedlen Geschlechts waren [16]). Völlig neu übrigens und erst in spätern Dialogen wieder aufgenommen ist die Darstellung des Sokrates als eines Kosmopoliten, der im Lager von Potidäa durch einen Thraker sich

mit mystischer Barbarenweisheit befreundet hat, gern von dem sagenhaften Skythen Zamolxis und dem Hyperboreer Abaris redet [17]), die Unsterblichkeitslehre und die gesunde natürliche Moral der Nordländer preist [18]) und unter der Hülle geheimnißvoller Zauberformeln tiefe ethische Weisheit verkündet. Zu diesem Bilde stimmt dann trefflich die gleich im Eingange an uns vorübereilende, wohl bekannte Gestalt des schwärmerischen, an seinem Meister bis zur Vergötterung hangenden Jüngers Chärephon [19]). Auch jener Anflug sinnlicher Glut, welche den Sokrates erfaßt und ihn einen Augenblick ganz verwirrt macht, als er unter dem Gewande des Charmides seine schönen Körperformen erblickte, sticht weit ab von jener keuschen Strenge, die er in andern Dialogen, namentlich dem schönen Alkibiades gegenüber, beweist. Doch entbehrt gewiß weder jene Schwärmerei, noch diese zuweilen auch den ernsten und keuschen Weisen augenblicklich beschleichende Sinnlichkeit der geschichtlichen Wahrheit [20]), und es ist ein ganz verkehrtes und unzartes Urtheil von Ast, wenn er in dem Sokrates unsers Dialogs einen lüsternen Päderasten sieht und schon deshalb die Echtheit desselben bestreitet [21]). Aber auch die Dialektik ist schärfer und eindringender geworden als in den frühern Dialogen; denn zuerst taucht hier dem jugendlichen Denker jener Begriff auf, der für alle Zeiten das unterscheidende Princip der Philosophie, durch welche sie über allem andern Wissen steht, geblieben ist, der Begriff der Kenntniß der Kenntniß, oder des Wissens um das Wissen. Wir sind hier an der Schwelle jener echt platonischen, von der eleatisch-megarischen so grundverschiedenen Dialektik angelangt, deren Anwendung im Theätetos, im Parmenides, im Sophisten zu den bedeutendsten Entdeckungen führt, deren Wesen zuerst im Phädros mit der größten Klarheit entwickelt wird, und auf welche jede Philosophie späterer Zeiten immer von Neuem hat zurückgehen müssen.

Wie nun in allen platonischen Dialogen der Grundgedanke des Gesprächs alle Theile desselben so völlig durchdringt und beherrscht, daß er nicht nur das Mimische und Scenische und die Gliederung der Theile bestimmt, sondern selbst dem sprachlichen Ausdruck und der rednerischen Darstellung eine eigenthümliche Färbung mittheilt, so ist es im Charmides eben die

Idee der Sophrosyne, in welcher alle Schilderungen und alle Gedanken zusammenklingen. Der züchtige, verschämte Charmides und der staatskluge, fein gebildete, aristokratische Weltmann Kritias [22]) bringen nach ganz verschiedenen Seiten hin das Wesen der Besonnenheit zur Erscheinung, der Eine in unbewußter, liebenswürdiger Unbefangenheit als eine Folge trefflichen Naturells und guter Erziehung, der Andere im stolzen Selbstbewußtsein gewandten Geistes und feiner Bildung, eben darum aber im Denken und Handeln leicht zu Abwegen hinneigend. Beiden gegenüber stellt Sokrates die denkende und selbstbewußte Besonnenheit dar, mit welcher er den Einen zum Bewußtsein seiner nur noch unbewußten und unentwickelten Tugend zu bringen, den Andern von Abwegen auf den richtigen Weg zu führen sucht. Besonnenheit ist das Zauberwort, das schon im Eingange dem Charmides zunächst zur Besänftigung seiner Kopfschmerzen, dann als höchstes Lebensgut und Heilmittel aller Krankheiten und Schmerzen des Leibes und der Seele dargeboten wird; Besonnenheit wird durch alle Wendungen des Gesprächs als eine sittliche Grundfoderung festgehalten, deren Verwirklichung im Leben Staat und Gesellschaft umgestalten, veredeln und vergeistigen, die Menschen gut und glücklich machen [23]), ja selbst das geheimnißvolle Wesen der Prophetenkunst zum klaren Lichte des Selbstbewußtseins erheben würde [24]); Besonnenheit ist die Tugend, welcher Charmides zuletzt, auch als die längst ersehnte ihm ihrem Wesen nach noch nicht klar geworden ist, auf des Kritias Rath und unter des Sokrates Leitung sich mit aller Treue zu weihen verspricht. Ohne störenden Misklang, ohne Bitterkeit und ungelösten Gegensatz schließt das Gespräch, den maßvollen und anmuthigen Ton bis zum Ende durchführend, rein und harmonisch ab, womit die lieblich zwischen Ernst und Scherz schwebende Sprache voll schöner Harmonie und mit kunstvoller Leichtigkeit gegliederter Periodik übereinstimmt.

Fragen wir nun aber nach dem positiven Ertrage der Untersuchung, so liegt dieser auch hier, wie überall bei Platon, nicht in einem einzelnen Satze, sondern er ist durch den ganzen Dialog zerstreut und muß durch eine alle Seiten desselben zusammenfassende Construction gewonnen werden. Daß nun

die Besonnenheit kein blos äußerliches Thun sei, wird schon im Eingange durch den dem Zamolxis zugeschriebenen Satz angedeutet, daß, um körperliche Krankheiten zu heilen, man zuerst die Seele besprechen und besänftigen müsse, weil alle Krankheit und alle Gesundheit aus der Seele komme. Wir werden dadurch sogleich im Anfange auf den richtigen, aber erst durch die Untersuchung tiefer zu begründenden Standpunkt hingeführt, daß die Sophrosyne wesentlich Gesundheit der Seele und Herrschaft des Geistes über das Leibliche sei.

Indem es nun in dem Gespräche zwischen Sokrates und Charmides darauf ankommt, den Begriff jener Tugend zu bestimmen, setzt Charmides sie zuerst, höchst bezeichnend für seine eigene ruhige und gemäßigte Natur, in die maßvolle Würde, die sich in der äußern Haltung als Ruhe darstellt und mehr zu abgemessener Langsamkeit als zu rascher Beweglichkeit hinneigt [25]); in der That wird jene nie das Gleichgewicht verlierende, nie aus der Fassung kommende Ruhe leicht als das Zeichen eines festen und durchgebildeten Charakters genommen und daher auch bei uns im gewöhnlichen Leben als Besonnenheit bezeichnet. Es ist dies jene Tugend der Würde (gravitas), welche die Römer, ihrem strengen und ernsten Nationalcharakter gemäß, so hoch priesen und der sie eine so bedeutende Stellung in ihrer Moral anwiesen.[26]). Aber Charmides selbst sieht bald ein, wie oberflächlich es sei, an die Stelle des sittlichen Wesens die äußerliche Erscheinung zu setzen; er begreift, daß er auch diese nur einseitig aufgefaßt hat, da oft genug rasche Beweglichkeit schöner, mithin sittlicher und besonnener ist, als abgemessene, leicht in Gemächlichkeit ausartende Ruhe. Merkwürdig, daß Sokrates auch hier wieder stillschweigend von der Voraussetzung ausgeht, daß das Schöne das Maß aller Sittlichkeit sei.

Weit näher dem Richtigen kommt schon die zweite, ebenfalls dem Charakter des Charmides trefflich angepaßte Antwort, in welcher er die Besonnenheit der Schamhaftigkeit und Bescheidenheit gleichsetzt, zwei Tugenden, welche der Grieche in dem einen Worte αἰδώς zusammenfaßte [27]). Aber auch diese Bestimmung erweist sich bald als unhaltbar, da es auch eine falsche Scham und eine falsche Bescheidenheit gibt [28]), woraus hervor-

geht, daß diese Tugenden, oder richtiger Gemüthseigenschaften, keinen absoluten sittlichen Werth haben, sondern jener Sphäre des an sich Gleichgültigen angehören, dessen Werth erst durch die sich mit denselben verknüpfende sittliche Gesinnung bestimmt und bedingt wird. So streng wird an der Foderung gehalten, daß die Besonnenheit, wie jede wirkliche Tugend, eine rein auf ihrem eigenen Wesen beruhende sittliche Geltung haben müsse.

Sehr passend ist es, daß bei der Wendung des Gesprächs, wo die Untersuchung tiefer in den ethischen Begriff der Besonnenheit einzudringen anfängt, nicht mehr der empfängliche Jüngling, sondern der hochgebildete Kritias, der sich bereits seine eigenen Gedanken über den Gegenstand gebildet hat, als Mitunterredner, ja einige Zeit sogar als Leiter des Gesprächs auftritt. Der bisher sokratisch vorbereitende Dialog erweitert sich zu einer dialektischen Entwickelung, in welcher zwei gereifte Männer mit gemeinschaftlichen Kräften die Wahrheit aufzusuchen bemüht sind [29]). Da kommt nun zuerst ein Wort, das Charmides als das eines Andern anführt und endlich, von Sokrates gedrängt, mit schalkhaftem Lächeln dem sich vergebens sträubenden Kritias zuschiebt, der Wahrheit schon merklich näher, das Wort, die Sophrosyne bestehe darin, daß Jeder das Seinige thue. Ohne Zweifel war dieser Satz dem Kritias eigenthümlich, der mit demselben gewiß keine persönliche Anspielung, sei es auf Sokrates, sei es auf Platon, verband, wie Schleiermacher will [30]), sondern eine allgemeine Wahrheit ausdrücken wollte. Der eitle Mann mochte glauben, damit etwas Rechtes gefunden zu haben; denn was konnte wol auch dem aristokratischen Staatsmanne voll souverainer Volksverachtung [31]) näher liegen, als der Gedanke, daß es nur dann gut mit dem Staate und der Gesellschaft stehe, wenn Jeder in seinem eng umgrenzten Berufskreise still das Seinige thue, ohne störend und mit Überschreitung der ihm von Natur und Stand gesetzten Schranken in fremde Rechte und Pflichten überzugreifen? [32]) Bestand doch eben darin das Heillose der Demokratie, daß Jeder sich zu Allem ebenso befähigt als berechtigt hielt. Platon selbst erkennt später in den Büchern vom Staate das Thun des Seinigen als ein wesentliches Moment der von der Besonnenheit

untrennbaren Gerechtigkeit an [33]). Aber hier tritt nun sofort die schon im Alkibiades beiläufig aufgeworfene Frage ein, wie denn jenes auf sich und das eigene Haus beschränkte Wirken mit dem gerade in den alten Staaten so dringend gebotenen Aufgehen des Einzelnen in Staat und Gesellschaft und mit jener Gerechtigkeit und Besonnenheit bestehen könne, welche Jedem für Alle und für das Allgemeine Allen Alles zu thun und hinzugeben vorschreibt. Indessen diese schwierige, der Lehre vom Staate angehörige Frage wird hier nicht weiter erörtert, sondern nur durch ein paar spielende Witzworte beseitigt. Zuerst stellt Sokrates jenen Satz von dem Thun des Seinen auf die komische Spitze, daß nach diesem Grundsatze jeder Einzelne, etwa wie der weise Tausendkünstler Hippias, alles Seinige sich selbst machen müsse und Niemand für den Andern arbeiten dürfe, alle und jede Theilung der Arbeit also aufgehoben sei. Recht sophistisch schiebt er hier unvermerkt dem Begriffe des Thuns den des Machens, dem sittlich Praktischen das materiell Technische unter. Kritias aber weicht dieser Spitze aus, indem er, ganz im Geiste des scharf unterscheidenden Sprachkünstlers Prodikos, von dem handwerksmäßigen Machen (ποιεῖν), das er vornehm verachtet, das sittliche Thun (πράττειν, ἐργάζεσθαι) unterscheidet. Durch diese Wendung haben wir nun aber doch eine bessere und bequemere Formel für die Sophrosyne gewonnen; sie ist nicht mehr ein Thun oder gar Machen des Seinigen, sie ist ein Thun des Eigenen oder Verwandten (τὰ οἰκεῖα πράττειν); da nun aber nur das Gute und Nützliche uns wahrhaft angehört und uns verwandt ist, so läuft das Thun des Eigenen zuletzt in das Thun des Guten aus, die Sophrosyne wird als Gutesthun bestimmt [34]).

So ist nun diese Tugend allerdings in die Sphäre der Ethik erhoben; aber jene Formel war doch theils viel zu allgemein gehalten, theils fehlte derselben noch ein sehr wesentliches Moment, das Moment des Wissens, ohne welches schon nach dem sokratischen Standpunkte keine Tugend möglich war. Nur Der ist im sokratischen Sinne wahrhaft besonnen, der weiß, daß er es ist. Dies führt nun von selbst auf jenes durch die Heiligkeit des delphischen Tempels geweihte Gebot der Selbsterkenntniß zurück, das der weltweise Kritias in langer, begeisterter

Rede preist, und die Besonnenheit wird, wie im Alkibiades, in das Sichselbsterkennen gesetzt.

Aber auch diese Selbsterkenntniß ist noch eine zu vieldeutige Formel; der Weltmann wird sie als Selbstkenntniß, als richtige Schätzung seiner Kräfte und Fähigkeiten, der Philosoph allgemeiner als Erkenntniß des Geistes und seiner Gesetze fassen. Mit einem so allgemeinen Satze, noch dazu aus dem Munde des Kritias, kann Sokrates sich nicht begnügen; er regt, allerdings wieder durch ein sophistisirendes Wortspiel, eine ganz neue Seite der Betrachtung an, wobei ihm Kritias willig folgt. Er bestimmt die Selbsterkenntniß, in welcher die Besonnenheit bestehen soll, plötzlich als das Sichselbsterkennen der Besonnenheit, sodaß also, statt der Kenntniß des eigenen Selbst, das Wissen der Besonnenheit von sich selbst als ihr allerwesentlichstes Moment hervorgehoben wird. Mit andern Worten, die Besonnenheit ist das Wissen um das Wissen, sie ist das auf sich selbst bezogene, gleichsam zu einer höhern Potenz erhobene Wissen. Sie erscheint als eine rein formale Wissenschaft, von deren Sphäre alles einzelne, reale Wissen ausgeschlossen, die sich selbst ihr einziger Gegenstand ist; sie ist die Wissenschaft der Wissenschaften, die alles Wissen erst wahrhaft zum Wissen macht; sie lehrt nicht, was wir wissen, denn dann hätte sie ein einzelnes, außer ihr stehendes Object, sie lehrt aber von jedem einzelnen Wissen, daß wir es wissen, das quod, um mit den Scholastikern zu reden, nicht das quid. Durch sie lernen wir Wissen vom Nichtwissen, wirkliches Wissen vom Scheinwissen unterscheiden, und darum sichert sie uns auch bei jedem einzelnen Wissen vor dem Irrthume; durch sie lernen wir Alles leichter, erkennen Alles deutlicher und kräftiger; glücklich wäre ein Staat, der aus solchen wahrhaft Wissenden und Besonnenen bestände, in ihm würde Alles gut und vernünftig sein, untadelig würde ein Jeder durch das Leben gehen [35]). Dieses abstract formale, in sich selbst reflectirte Wissen, die Grundlage aller Philosophie, wird nun zuerst von jenem praktisch technischen Wissen unterschieden, das nur die Hervorbringung eines Werkes zum Zwecke hat, denn es ist sich Selbstzweck, reine, sich selbst genügende Theorie, und in dieser Hinsicht steht es auf gleichem Boden mit der Arithmetik und Geometrie. Aber

auch von diesen theoretischen Wissenschaften unterscheidet jene Erkenntniß der Erkenntniß sich dadurch, daß ihr Gegenstand ihr nicht als ein äußerlicher gegenübersteht, sie selbst ist ihr Gegenstand, Subject und Object fallen in ihr ununterscheidbar zusammen.

Mit diesem genialen Gedanken ist nun Platon entschieden über Sokrates hinausgegangen; er hat das Wesen des Geistes erkannt, der, im Wechsel der Gefühle, der Empfindungen und der körperlichen Zustände beharrend, sich selbst denkend erfassen und allem Äußerlichen gegenüberstellen kann; er hat das Wesen der Dialektik beschrieben, ohne sie noch zu nennen, und so den Grund zu jener ihm ganz eigenthümlichen Unterscheidung des Wissens vom Meinen gelegt, welche er im Menon und im Theätetos weiter ausführt; er hat angedeutet, daß alles Denken und Wissen eines regelnden Maßes, eines vorbereitenden Organon, wie es später Aristoteles genannt, bedürfe, einer Wissenschaft, die ganz in die Sphäre des reinen Begriffes erhoben ist, um sich ihrer selbst bewußt und gewiß zu werden und sich von der bodenlosen und willkürlichen Meinung zu unterscheiden.

Seltsam freilich erscheint es, daß Platon gerade dem Kritias diese wichtige Entdeckung in den Mund legt. Sollte vielleicht schon irgend ein Sophist, sollte etwa Kritias selbst so kecke und neue Sätze ausgesprochen und Platon, der doch selbst bald genug auf jenes Wissen des Wissens zurückkam, diesen Gedanken damals noch als eine inhaltleere, sophistische Abstraction verworfen haben? Es wäre nicht gerade unmöglich, daß in der eleatischen Dialektik, welche ja zuletzt in ein Leugnen alles Realen auslief und blos das leere Denken übrig ließ, schon eine ähnliche Wendung vorgekommen wäre, welche dann der eklektische Kritias, wenn auch nur um damit zu spielen, aufgegriffen hätte. Da uns aber darüber nichts überliefert ist, auch nirgend in unserm Dialog angedeutet wird, daß jene Bestimmung vom Kritias herrühre, was doch so unzweideutig bei jener frühern Erklärung von dem Thun des Seinigen geschah, so dürfte eine solche Vermuthung doch ihre großen Bedenken haben. Es genügt daher, anzunehmen, daß Platon seinen Kritias aus den Andeutungen des Sokrates wirklich einmal einen richtigen Satz wollte entwickeln, ihn aber, bei seiner Vor-

liebe für das Kecke und Paradoxe, noch auf eine allzu abstracte Spitze stellen lassen, sodaß er einer nachbessernden Ergänzung durch Sokrates bedurfte. Denn jener Annahme eines von allem Inhalt abstrahirenden Wissens stellte sich sogleich eine doppelte Schwierigkeit entgegen. Zuerst durfte gefragt werden, ob überhaupt irgend etwas als absolut oder nur auf sich selbst sich beziehend zu denken, oder ob nicht vielmehr Alles, im Denken wie im Leben, relativ sei? Dann aber war auch die noch schwierigere Frage nicht zu umgehen, die man auch jetzt noch dem abstracten Denken der Philosophie entgegenzustellen pflegt, ob jenes formale Wissen, jenes von allen bestimmten und realen Gegenständen abgezogene Denken überhaupt möglich sei?

Beide Fragen hat Sokrates gegen das Ende des Gesprächs nicht allein aufgeworfen, sondern auch ihre Lösung angedeutet. Denn indem er jenem reinen Wissen gegenüber auf das Relative der Zahlen- und Größenbestimmungen hinweist, wo jeder Begriff nur in Beziehung auf einen andern gedacht werden kann, gibt er, wie es scheint, deutlich genug die Möglichkeit absoluter Begriffe und eines ohne Beziehung auf Anderes in sich selbst begründeten Wissens zu. Für die Lösung der zweiten Frage aber nach der Möglichkeit eines Wissens von dem Wissen ohne weitern bestimmten Gegenstand begegnen wir einer doppelten Andeutung. Wenn Sokrates zuerst fragt, ob man wol auch von einem Sehen reden könne, dessen Gegenstand nicht die Farbe sei, sondern das Sehen oder Nichtsehen selbst, oder von einem Hören, das nicht den Schall höre, sondern das Hören oder Nichthören, oder überhaupt von einem Wahrnehmen des Wahrnehmens, von einem Wollen des Wollens, einem Begehren des Begehrens, so liegt darin allerdings eine Hinweisung auf den Unterschied der sinnlichen Wahrnehmung und des Begehrens von dem denkenden Wissen und dem bewußten Denken, daß die Wahrnehmung wie der Wille und das Begehren nur durch einen äußern Gegenstand bestimmt oder erregt wird, das Denken aber auch sich selbst zum Gegenstande haben kann. Indessen, wenn wir nicht ganz irren, hat Platon hier auch wieder einen seiner anregenden und oft wie verloren eingestreuten Winke geben wollen, nämlich den Gedanken, daß über den Wahrnehmungen der einzelnen Sinne

in der Seele ein Gemeingefühl stehe, das, ohne an einzelnen Gegenständen zu haften, durch alle Wahrnehmungen und einzelne Empfindungen erregt werde, also wirklich ein Empfinden des Empfindens genannt werden könne. Dies wäre dann jener Gemeinsinn (κοινὴ αἴσθησις), den Aristoteles in seiner Seelenlehre so trefflich beschreibt [36]). Ferner aber scheint doch Sokrates mit seiner freilich auch nur hypothetisch aufgestellten Formel: das Wissen des Wissens weiß, was man weiß oder nicht weiß, daß man es weiß oder nicht weiß, nichts Anderes sagen zu wollen, als daß ein völlig gegenstandloses Wissen allerdings nicht denkbar sei, daß vielmehr in und mit dem Wissen des Wissens immer auch das Wissen von dem Gegenstande verbunden sein müsse, den zu kennen wir uns bewußt sind. Nur scheinbar besteht Sokrates auf einer scharfen Trennung des Was von dem Daß; er kommt immer wieder darauf zurück, daß beide Seiten, das Wissen des Gegenstands und das Wissen des Wissens, stets miteinander verbunden sein müssen; fast mit Gewißheit werden wir Platon's Gedanken dahin bestimmen können, daß wir sagen, in jedem Wissen wie in jedem bewußten Denken sei ein Inhalt, aber zugleich auch eine von dem Inhalt unabhängige, durch eigene Gesetze bestimmte Form gesetzt, jenes Logische, das uns der feste Maßstab ist, nach welchem wir beurtheilen können, ob wir selbst oder Andere etwas wissen oder nicht wissen; somit wäre nur der ein vollkommen Wissender, der wahre Weise, der alle Dinge wüßte und zugleich von allen Dingen wüßte, daß und warum er sie wisse.

Lange ist Sokrates dem Kritias auf diesem steilen Wege gefolgt, den er nur durch einzelne Andeutungen etwas zu ebnen versucht hat, als endlich die unausweichliche Frage aufgeworfen wird, ob denn nur jenes so mühsam gefundene und doch mehr zugestandene als nachgewiesene Wissen des Wissens wirklich eins sei mit der Besonnenheit. Mit Recht darf Sokrates fragen, was denn ein solches Wissen nütze, welchen Einfluß es auf das Handeln habe; denn die Besonnenheit, wie jede Tugend, ist nicht bloße Theorie, das Wesentlichste an ihr ist das Praktische, die Bestimmung des Willens zur sittlichen That. Da ergibt sich denn bald, daß nicht jedes Wissen des Wissens,

sondern nur das selbstbewußte Wissen des Guten und Bösen Besonnenheit sei; durch diese Bestimmung sind wir auf den Boden der Ethik zurückgeführt; wir haben in dem Begriffe der Besonnenheit ein doppeltes Moment erkannt, indem wir sie zugleich als sich selbst wissendes Wissen und als Wissen des Guten gefunden haben; Theorie und Praxis sind in ihr eins, wie in jedem wahrhaft sittlichen Thun.

Doch plötzlich, als wir am Ziele zu sein glauben, werden wir wieder weiter als je von demselben abgeführt. Sokrates trennt sein ganzes künstliches Gewebe wieder auf, indem er zuerst fragt, wie doch jenes reine, gegenstandlose Wissen zugleich Wissen des Guten und Bösen, also eines bestimmten Gegenstandes, sein könne, und sodann es unbegreiflich findet, wie solch ein reines Wissen, das nur sich selbst zum Zwecke habe, irgend ein Werk hervorbringen, einen Nutzen stiften könne, wie wir es doch von jeder Tugend, also auch von der Besonnenheit, voraussetzen müssen. Selbst das bedeutende Wort des Kritias, daß eben Das Besonnenheit sei, wenn das Wissen des Guten von dem Wissen des Wissens geleitet werde, schlägt die Bedenken des Sokrates nicht nieder; er bleibt dabei, daß doch das Wissen des Wissens uns keinen bestimmten Gegenstand, also auch nicht das Gute und Böse, könne erkennen lehren, er scheint den schroffen Gegensatz der Theorie und Praxis festhalten und noch einmal selbst die Möglichkeit jenes Wissens vom Wissen bezweifeln zu wollen. Was aber nun die Besonnenheit sei, darüber bleiben wir ebenso unaufgeklärt wie Charmides, der dann endlich auf seine treffliche, zur Besonnenheit hinneigende Natur verwiesen wird, ohne für den Augenblick der im Anfange ihm verheißenen schmerzstillenden Besprechungsformel theilhaftig zu werden.

Aber ein Ernst kann es doch dem Platon mit diesem plötzlichen Abbrechen der Untersuchung und dieser Verwerfung alles Gefundenen nicht sein. Denn wenn wir uns erinnern, daß Platon so oft die Lösung scheinbar ungelöster Zweifel durch ein beiläufig hingeworfenes Wort andeutet, so werden wir auch hier in jenem vorher erwähnten Worte des Kritias, daß die Besonnenheit ein durch das Wissen des Wissens geregeltes Wissen vom Guten sei, den Schlußstein unsers Gespräches erkennen

dürfen, sodaß die nachträglich noch wieder aufgeworfenen Bedenken nur als neckende Anregungen zu weiterm Denken, nicht als Zweifel, die den gesammten Ertrag der Entwickelung in Frage stellen, gelten können.

Noch aber bleibt ein anderes Bedenken. Jenes bewußte Wissen vom Guten ist die Seele aller Tugend, nicht der Besonnenheit allein; somit haben wir in demselben wol eine Voraussetzung der Besonnenheit, nicht aber den specifischen Begriff derselben gefunden. Hat nicht Platon da die Besonnenheit mit der Weisheit, die allerdings bewußtes Wissen des Guten sein soll, verwechselt, oder hat er vielleicht auf einem Umwege eben vor dieser Verwechselung warnen wollen, indem er seinen Sokrates gegen die Gedanken des Kritias Zweifel über Zweifel vorbringen läßt? Aber es fehlt ja nicht an Bestimmungen, welche das eigenthümliche Wesen der Sophrosyne bezeichnen, nur daß man sie nicht gerade in der zuletzt gefundenen Formel allein, sondern auch in den übrigen Erklärungen suchen darf, die nicht schlechthin aufgegeben, sondern nur in ihrer einseitigen Beschränktheit verworfen wurden. Die Sophrosyne ist jene Gesundheit der Seele, von welcher Sokrates im Eingange in so schönen Worten redet; sie äußert sich im Leben als ruhige, maßvolle Haltung; sie wirkt in der Seele züchtige Bescheidenheit, Mäßigkeit, Ehrfurcht vor dem Heiligen; sie ist weise Selbstbeschränkung im Handeln, indem sie Jeden das Seinige thun lehrt; dieses Thun des Seinigen ist aber nichts als die strengste und treueste Pflichterfüllung, es ist das Thun des Eigenen, also des Guten; sie ist ferner selbstbewußtes, wissendes Thun, sie ist das Wissen des Wissens, insofern der wahrhaft Besonnene nicht blos weiß, was er thut und warum er es thut, sondern auch der Gründe dieses Wissens sich bewußt geworden ist; sie ist endlich selbstbewußtes Wissen vom Guten. Dies sind die einzelnen Züge, aus denen der denkende Leser sich leicht das ganze Bild der Sophrosyne zusammenstellen wird, und schwerlich dürfte ein wesentlicher Zug an dem Gemälde fehlen.

Nicht alle Erklärer des Platon haben den tiefen philosophischen Gehalt unsers Gesprächs und seine Bedeutung für die platonische Philosophie nach Gebühr anerkannt, Niemand ihn vollständig und erschöpfend entwickelt. Am wenigsten werden

wir Schwalbe beistimmen können [37]), der, vom äußern Schein verleitet, in dem Dialoge nur einen negativen Abschluß findet, obgleich er über einzelne Gedanken desselben, wie über das Wissen des Wissens, ganz verständig und mit wirklich philosophischem Geiste redet. Auch Schleiermacher [38]) verkannte nicht, daß in jenem Satze, daß Besonnenheit Wissen des Wissens sei, bereits die mit Theätetos anhebende Reihe der dialektischen Dialoge vorbereitet wird, und darin müssen wir ihm unbedingt beistimmen, daß es dem Platon hier, wie in den andern ethischen Dialogen dieser Periode, am meisten darauf angekommen sei, die einzelnen Tugenden immer wieder auf die eine und untheilbare Tugend zurückzuführen. Nur hätte er darüber nicht verkennen sollen, daß Platon doch wirklich die wesentlichsten, eigenthümlichen Momente der Besonnenheit aufgestellt hat, wohin besonders auch das Thun des Seinigen gehört, eine Bestimmung, die er allzu rasch abfertigt, indem er sie als ein auf persönliche Verhältnisse anspielendes Witzwort des Kritias nimmt, während doch Platon selbst schon im Alkibiades und später in der Republik ein großes Gewicht darauf legte. Wenn nun aber Schleiermacher den Übergang von der Erklärung, Besonnenheit sei Selbsterkenntniß, zu jener andern, sie sei Erkenntniß der Erkenntniß, darin findet, daß die Selbsterkenntniß doch Kenntniß der Tugend und Untugend, die Tugend aber Wissen sei, so bedurfte es einer so gewaltsamen Vermittelung nicht, da schon im Alkibiades die Selbstkenntniß als das Sichselbsterkennen des Geistes in seinem höhern, göttlichen Wesen bestimmt war. Recht äußerlich und oberflächlich faßt Stallbaum [39]) den Zweck unsers Dialogs, wenn er ihn in die Widerlegung falscher Vorstellungen von der Besonnenheit und in die Hervorhebung der Vorzüglichkeit der sokratischen Lehrmethode setzt, als ob nicht mit jener Widerlegung zugleich auch eine Anerkennung des Wahren verbunden wäre, was in jenen Vorstellungen liegt; die apologetische Darstellung der sokratischen Lehrweise aber, die allerdings an einer wichtigen Stelle recht geflissentlich hervorgehoben und beschrieben wird [40]), kann doch unmöglich als Hauptzweck gelten, wo der wirkliche Gegenstand des Gespräches so klar vorliegt. Sehr richtig hebt dagegen Hermann [41]) die von Schleiermacher ganz übersehenen Berüh-

rungspunkte des Charmides mit dem Alkibiades heraus, dessen Grundgedanke, die Selbsterkenntniß, hier wieder aufgenommen und von einer neuen Seite beleuchtet wird. Allzu wenig aber hat Hermann den großen Fortschritt gewürdigt, den Platon eben von der im Alkibiades noch sehr skizzenhaft bestimmten Selbsterkenntniß zu dem Wissen des Wissens im Charmides gemacht hat; denn indem er annimmt, daß Platon jenes auf sich selbst bezogene Wissen, ohne schlechthin die Möglichkeit desselben zu bestreiten, doch von dem rein ethischen Begriff der Sophrosyne durchaus fernhalten wolle, so bleibt dabei das Wort des Kritias unbeachtet, in welchem wir vorher die Beziehung des reinen Wissens auf das Ethische fanden. Wozu hätte wol auch Platon sich hier so viel mit dem Aufsuchen jener Bestimmung abmühen sollen, wenn er sie höchstens in eine mittelbare und negative Verbindung mit dem Hauptgegenstande der Untersuchung bringen wollte? Es ist ja überhaupt nicht Platon's Weise, Gedanken hinzuwerfen oder gar ausführlich zu entwickeln, die er nicht irgendwie als Bausteine zu dem nächsten Zwecke des Gesprächs zu verwenden gedenkt.

Am wenigsten aber können wir Denen auf ihrem Wege folgen, die, wie der tumultuarisch absprechende Ast [42]) und der sonst bedächtigere, aber einseitige Socher [43]), den Charmides, wie den Lysis, dem Platon abzusprechen kühn genug gewesen sind. Gegen Ast hat schon Schleiermacher treffend bemerkt, daß derselbe in seiner Kritik Übereinstimmungen mit andern platonischen Stellen und Abweichungen von denselben gleich gut zu Beweisen für seine verwerfenden Urtheile zu gebrauchen wisse. So ist es ihm auch bei dem Charmides ergangen; denn das wird doch Niemand Kritik nennen wollen, wenn Ast, weil dem Sokrates hier einzelne Charakterzüge beigelegt werden, die nicht in allen Dialogen und auch bei Xenophon nicht vorkommen und die sein Bild wol ergänzen, aber keineswegs entstellen oder wesentlich verändern und überdies in andern Gesprächen ihre Bestätigung finden [44]), unsern Dialog als ein unplatonisches Machwerk verwirft, oder wenn er in jener dem Sokrates beigelegten Anwendung sophistischer Beweise und heiter neckender Überrumpelungen des Gegners, die wir gerade ebenso im Protagoras und in vielen andern Dialogen, namentlich der ersten

Periode, wiederfinden, Unplatonisches ausgespürt zu haben glaubt. Die Behauptung aber, daß Platon die Sophrosyne hier anders als in seinen andern Schriften bestimme, indem er sie hier der Weisheit gleichstelle, während er dort ihr Wesen in die Harmonie mit sich selbst und in die tapfere Beherrschung der Lüste und Begierden setze[45]), würde, auch wenn sie gegründet wäre, nichts gegen die Echtheit des Charmides beweisen, da Platon auch in andern Fällen bei der Bestimmung ethischer Begriffe nicht immer dieselbe Formel festhält[46]); in der That aber besteht auch jener Widerspruch gar nicht, da Sokrates bei Platon recht geflissentlich oft der einen Tugend zuschreibt, was er anderswo einer andern beilegt, um eben dadurch die Einheit und Ungetheiltheit der Tugend darzuthun; namentlich haben jene ethischen Dialoge, die im Protagoras ihren Schlußstein finden, alle den gleichen Zweck, nachzuweisen, wie aus dem sokratischen Begriffe der Tugend alle einzelnen Tugendformen hervorgehen, alle also ihren letzten Grund in dem Wissen haben. Wie nun aber in den spätern Dialogen die Selbstbeherrschung nie getrennt wird von dem Wissen des Guten, das allein ihr den sittlichen Werth gibt, so wird doch auch schon im Charmides die bescheidene Mäßigung ausdrücklich als eine Seite der Besonnenheit gefunden, sodaß hier in der That jener Widerspruch, den Ast so stark betont, ganz verschwindet und nur eine nicht ganz gleichmäßige Hervorhebung der verschiedenen Seiten des Begriffes der Besonnenheit in den verschiedenen Gesprächen zuzugeben ist. Dies ist auch Socher entgangen, der mit völliger Vernachlässigung der von Platon doch gar nicht spärlich ausgestreuten Andeutungen seiner eigentlichen Meinung annimmt, daß der Verfasser unsers Dialogs allen Ernstes gegen die Möglichkeit der von Platon als Wissenschaft des Wissens aufgestellten Dialektik habe zu Felde ziehen wollen. Der Einfall, daß vielleicht ein anderer Jünger des Sokrates, der aber den Meister anders verstanden habe als Platon, ganz in des letztern Geist und Manier mit ihm eine Lanze habe brechen wollen, ist zu unglücklich und zu bodenlos, um einer Widerlegung zu bedürfen. Wie Jemand in dem echt platonischen Hauche der Darstellung und in der nur dem Platon erreichbaren Anmuth und plastischen Kraft der Sprache nicht sofort die Hand

des wenn auch noch jugendlichen Meisters wiedererkennen kann, ganz abgesehen von den durch und durch platonischen Gedanken, ist in der That schwer zu begreifen.

Daß der Charmides Platon's erster Schriftstellerperiode angehört, darin stimmen Alle, die ihn für echt halten, überein. Auch Das dürfte kaum bezweifelt werden, daß er, wie in Anlage und Form, so auch der Zeit nach, dem Lysis sehr nahe steht, und zwar wird Jeder, der im Charmides den oben nachgewiesenen Fortschritt in der Form und in der Dialektik nicht verkennt, sogleich annehmen, daß er nicht vor, sondern nach dem Lysis verfaßt ist. Bestrittener ist das Verhältniß unsers Dialogs zum Protagoras. Schleiermacher sah im Charmides, wie im Laches, ergänzende Nachträge zum Protagoras, gleichsam Auswüchse und Ausstrahlungen des größern Werkes, in welchem die dort nur obenhin bestimmten Begriffe der Besonnenheit und der Tapferkeit genauer entwickelt würden. Von dieser vorgefaßten Meinung ausgehend, fand er denn auch, daß der Charmides sich schon der größern Künstlichkeit der Werke aus der zweiten Periode annähere. In ähnlicher, aber sehr vergröberter Weise machte Ast den Charmides zu einem zwar unplatonischen, aber ganz aus dem Protagoras hervorgegangenen Machwerk. Aber mit Recht hat Schleiermacher's Meinung bei den Spätern, namentlich bei Stallbaum und Hermann, keinen Anklang gefunden. Denn schon an sich dürfte nicht leicht bezweifelt werden, daß in der Reihe der ethischen oder, wie man sie auch nennt, sokratischen Dialoge jenes die bedeutendsten Zeitrichtungen in einem großen Gesammtbilde zusammenfassende und alle Tugenden unter der Einheit des gemeinschaftlichen Begriffs zusammenbringende Werk zu den kleinern Schriften, in welchen einzelne Zeitrichtungen geschildert und einzelne Tugenden besprochen werden, sich nicht als Grundstein, sondern nur als Schlußstein verhalten kann. Im organischen Fortschritt alles Lebendigen erwächst ja erst aus den Theilen das Ganze, während Auflösung des Ganzen in seine Theile immer der Übergang zu einer neuen Lebensform ist. Doch vielleicht hielt Schleiermacher den Charmides eben für den Anfang eines solchen Überganges, für den ersten Schritt zu einer über den Protagoras hinausgehenden Bildungsstufe des Philosophen. Für

diese Ansicht ließe sich Manches sagen; denn vielleicht wäre eben das Wissen des Wissens jener erste Schritt, von welchem im Protagoras noch gar nichts vorkommt; dann aber wird dort die Besonnenheit an der einen Stelle, wo derselben vorübergehend gedacht wird [47]), gar nicht so, wie im Charmides, bestimmt, vielmehr der Weisheit fast ganz gleichgestellt, um auf einem etwas mühsamen Wege durch ihre Vermittelung die Gerechtigkeit mit der Frömmigkeit zusammenzubringen. Aber bei einer nähern Betrachtung halten doch diese Gründe nicht Stand; denn abgesehen davon, daß es auch im Protagoras nur heißt, die Besonnenheit sei fast Dasselbe mit der Weisheit, was ja mit den Untersuchungen im Charmides im vollsten Einklange steht, so war doch die Aufgabe des Protagoras gar nicht, das Besondere der einzelnen Tugenden darzustellen, sondern vielmehr, die Einheit und Ungetheiltheit des Tugendbegriffes nachzuweisen, sodaß Alles, was der einen zukommt, auch von der andern muß ausgesagt werden können; der Unterschied der Tugenden wird dort vorausgesetzt, ihre über dem Unterschiede stehende Gemeinsamkeit wird gesucht. Darum beherrscht gerade jener Gedanke, daß die Tugend selbstbewußtes Wissen sei, so sehr jenen ganzen Dialog, daß es einer ausdrücklichen Wiederholung der Formel im Charmides von dem Wissen des Wissens um so weniger bedurfte, da ja diese Formel am Schluß dieses Dialogs bereits auf ihren ethischen Gehalt zurückgeführt war. Unbegreiflich ist dabei die Behauptung Schleiermacher's, daß im Charmides der Unterschied zwischen dem Guten und der Lust als bekannt und zugestanden vorausgesetzt werde, da gerade dort dieses Unterschiedes, der überhaupt erst im Gorgias gründlich nachgewiesen wird, mit keinem Worte gedacht ist. Viel eher mögen wir jene Theorie der Abwägung und Berechnung des aus unserm Thun hervorgehenden Angenehmen und Unangenehmen, die Sokrates im letzten Theil des Protagoras, allerdings nur hypothetisch, als Maßstab der Sittlichkeit aufstellt, als eine weitere Darstellung des im Charmides analytisch gefundenen, aber nicht in seiner äußern Erscheinung beschriebenen Begriffs der Besonnenheit ansehen. Somit sind Charmides und Laches vielmehr Vorstudien und Vorstufen zum Protagoras.

Ob nun wol unser Dialog, wie wir es bei dem Alkibiades

annehmen zu dürfen glaubten, nebenher auch noch eine politische Tendenz gehabt haben mag? Die Vermuthung liegt nahe, daß die Schrift den Nebenzweck gehabt habe, den aristokratischen Revolutionair und Schreckensmann Kritias, der in seinem öffentlichen Leben die Tugend der Besonnenheit ebenso auffallend verleugnete, als er schon früher in seinen Meinungen sich den Sokrates entfremdet hatte, als eine mahnende Stimme aus seiner bessern Zeit zur politischen Mäßigung, zur Tugend, zum Sokrates zurückzurufen und zugleich den Charmides zu warnen, seinem frühern Vormunde auf seinen gefährlichen Wegen zu folgen. Der Dialog würde dann in das Jahr 404 und zwar in die Zeit der eben beginnenden Dreißigerherrschaft fallen [48]). Wollte man dagegen einwenden, daß der damals fünfundzwanzigjährige Platon nicht ohne Unbescheidenheit in einem solchen Lehrertone gegen seine Oheime auftreten durfte, so würde man dabei jene in unsern neuern Verhältnissen nur allzu oft hemmende, ängstliche Rücksichtnahme voraussetzen, welche die Alten, noch dazu in so dringenden und bedenklichen Zeiten, wo Reden jedes Bürgers Pflicht war, sich nicht aufzuerlegen pflegten. Wenn wir dagegen die Abfassungszeit unserer Schrift noch weiter, etwa in die Zeit der Restauration durch Thrasybulos, hinabrücken wollten, so würden wir theils mit der entschieden festzuhaltenden Ansicht, daß der Charmides vor dem Protagoras verfaßt sei, ins Gedränge kommen, da dieser gewiß nicht erst nach des Sokrates Tode geschrieben ist, theils hätte wol der damals noch im frischesten Andenken lebende, im Kampfe gegen die siegreichen Demokraten erfolgte Tod der beiden verwandten und befreundeten Männer statt des heitern Tones, in welchem die Schilderung derselben gehalten ist, eine trübere, mehr von Wehmuth durchdrungene Färbung in den Dialog gebracht. Vielleicht fällt die Abfassung desselben in jene Zeit, wo die Dreißig vergebens den Sokrates als dienendes Werkzeug in ihre Politik hineinzuziehen sich bemühten [49]), wo dann Kritias, indem er durch das Gespräch an seinen Lehrer Sokrates erinnert wird, zugleich zu einer rücksichtsvollern Behandlung desselben aufgefodert würde. Daß übrigens auch der stille und gemäßigte Charmides im Gefolge seines Vetters Kritias mit der aristokratischen Umsturzpartei ging, ist aus einer Stelle

bei Xenophon abzunehmen [50]), aus welcher hervorgeht, daß Charmides, als die Dreißig in Athen herrschten, einer der über den Piräeus gesetzten Zehnmänner war und daß Beide zugleich im Kampfe für ihre Sache fielen.

Daß Platon sich den Dialog unmittelbar nach dem Kampfe bei Potidäa (432) gehalten dachte, wo Sokrates noch nicht vierzig Jahre alt war, geht aus dem Eingange hervor.

Charmides oder die Besonnenheit.

Sokrates erzählt. Als Zwischenredner treten neben ihm selbst Chä́rephon, Kritias (spr. Krítias) und Chármides auf.

Ich war am Tage zuvor Abends von Potidäa [1]) aus dem Lager zurückgekehrt, und eilte nach langer Abwesenheit froh nach den gewohnten Unterhaltungen. So trat ich vor andern auch in die Ringschule des Táureas, die dem Tempel bei der Königshalle [2]) gegenüber liegt, und traf dort sehr viele, auch einige mir Fremde, zumeist aber Bekannte an. Und wie sie so unerwartet mich eintreten sahen, begrüßte mich sogleich aus der Ferne, der Eine hier, der Andere dort; Chärephon aber, seinem überspannten Wesen nach [3]), sprang aus ihrer Mitte auf, lief auf mich zu und faßte mich bei meiner Hand: O Sokrates, sprach er, wie entkamst du aus der Schlacht? Kurz zuvor nämlich, ehe wir abgingen, war bei Potidäa eine Schlacht geliefert worden, von der die hier Versammelten eben Nachricht erhalten hatten. Und ich erwidert' ihm: So wie du siehst. 1 153

Doch ist die Nachricht hierher gekommen, die Schlacht sei sehr hartnäckig gewesen und viele Bekannte seien in ihr gefallen [4]).

Mit dieser Nachricht, sagt' ich, hat es seine volle Richtigkeit.

Du wohntest doch, fuhr er fort, der Schlacht bei?

Ich wohnt' ihr bei.

So komm' her, sagt' er, setze dich und erzähle uns; denn noch haben wir nicht Alles genau erfahren. Und mit diesen Worten führte er mich zu Kritias, dem Sohne des Kalläschros, und ließ mich neben ihn niedersitzen. Ich begrüßte also, indem ich mich neben ihm niederließ, den Kritias und die Übrigen,

und erzählte ihnen vom Heereslager, wonach ein Jeder fragte; es fragte aber der Eine Das, der Andere Jenes.

2 Als wir Das zu unserer Genüge besprochen hatten, fragte ich hinwiederum sie nach dem, was hier sich zutrug; nach der Philosophie, wie es jetzt damit stehe, nach den jungen Leuten, ob unter ihnen einige herangewachsen seien, die sich hier durch Fortschritte in der Weisheit, oder durch Schönheit, oder Beides bemerklich gemacht. Und Kritias, der, den Blick auf die Thür
154 gerichtet, einige Jünglinge, in Wortwechsel mit einander begriffen, hereintreten und einem Haufen anderer hinter ihnen herkommen sah, erwiderte: Über die Schönen, lieber Sokrates, wird dich, mein' ich, unverzüglich der Augenschein belehren, denn die jetzt Eintretenden sind die Vorläufer und Liebhaber Dessen, der gewiß jetzt für den Schönsten gilt; auch er selbst muß offenbar schon irgendwo in der Nähe sich befinden.

Wer ist er denn aber, fragte ich, und wessen Sohn?

Auch du kennst ihn wohl, sagte er, er war aber vor deinem Abgange noch nicht in dem Alter; Charmides, den Sohn unseres Oheims Glaukon, meinen Vetter[5]).

Gewiß, beim Zeus! kenn' ich ihn, versetzt' ich, denn auch damals war er, obgleich noch Knabe, so übel nicht, jetzt aber muß er, denk' ich, wol schon so ziemlich ein Jüngling sein.

Sogleich wirst du sehen, sagt' er, wie groß und schön er geworden ist. Und indem er so sprach, trat Charmides herein. Nun gibt aber mein Urtheil, lieber Freund, keinen richtigen Maßstab ab, gleicht es doch in Bezug auf die Schönen durchaus einer weißen Schnur[6]), denn mir gefallen ziemlich Alle, die in den Jahren sind; damals jedoch erschien Jener mir durch hohen Wuchs und Schönheit der Bewunderung werth, in allen den Andern aber glaubte ich seine Liebhaber zu erblicken, so ergriffen und aufgeregt sah ich Alle bei seinem Eintritt. Auch unter den nach ihm Eintretenden befanden sich gewiß noch viele seiner Liebhaber. Und bei uns Männern war das minder auffallend; ich richtete aber meine Aufmerksamkeit auch auf die Knaben, wie der Blick keines derselben, auch des kleinsten nicht, auf etwas Anderes sich wendete, sondern alle wie ein Götterbild ihn betrachteten.

Und Chärephon redete mich an und fragte: Wie erscheint

dir der Jüngling, lieber Sokrates? Sind seine Gesichtszüge nicht schön?

Über die Maßen, versetzt' ich.

Doch, fuhr er fort, wollt' er sich entkleiden, dann würde sein Gesicht von dir unbeachtet bleiben, so durchaus schön ist seine ganze Gestalt. Auch die Andern stimmten darin insgesammt dem Chärephon bei.

Hilf, Herakles! sagt' ich, wie unwiderstehlich schildert ihr mir den jungen Mann, wenn eben nur noch eine Kleinigkeit außerdem sich bei ihm findet.

Was denn? sagte Kritias.

Wenn die Natur auch eine schöne Seele ihm verlieh, erwiderte ich; es läßt sich aber erwarten, lieber Kritias, daß dieses der Fall sei, da er aus eurer Familie stammt.

Auch hierin, sagte er, ist er sehr schön und tüchtig.

Ei warum, sagt' ich, entkleiden wir ihn nicht alsbald in dieser Beziehung und beschauen Das eher, als seine äußere Gestalt? Denn gewiß ist er, da er schon so erwachsen ist, zu einer Unterredung geneigt.

Gar sehr, sagte Kritias; ist er doch ein Verehrer der Weis- 155
heit, ja auch ein nach dem Urtheile Anderer und seinem eigenen mit Dichtertalent reich Begabter.

Dieser Vorzug, mein lieber Kritias, versetzte ich, ward euch von alten Zeiten her, als Verwandten Solon's zu Theil [1]). Warum rufst du aber nicht den Jüngling alsbald her und führst ihn mir vor? Denn wär' er auch noch jünger, würd' es doch wol seinem Rufe nicht schaden, in deiner, seines Vormundes und Vetters Gegenwart, mit uns in ein Gespräch sich einzulassen.

Du hast recht, sagte er, rufen wir ihn herbei. Und dabei wendete er sich an seinen Diener: Rufe mir doch, Bursch, sagte er zu diesem, den Charmides herbei, indem du ihm sagst, ich will einem Arzte ihn vorstellen, des Übelbefindens wegen, über das er sich neulich gegen mich beklagte. Er sagte mir nämlich, fuhr Kritias zu mir sich wendend fort, neulich, er fühle, wenn er des Morgens aufstehe, eine Schwere im Kopf. Was hindert aber dich gegen ihn vorzugeben, dir sei ein Mittel gegen Kopfschmerzen bekannt.

Nichts, sagt' ich. Er komme nur.

Das wird er.

4 Und das geschah denn auch. Er kam und erregte großes Gelächter; denn jeder von uns Sitzenden drängte, um Platz zu machen, eifrig seinen Nachbar zurück, damit Charmides neben ihm sich niederlasse, bis wir den Einen der die äußersten Plätze Einnehmenden aufzustehen nöthigten, den Andern aber von der Seite herabstießen. Er aber nahm zwischen mir und dem Kritias Platz. Da, Freund, fing ich in der That schon an verlegen zu werden und die frühere Keckheit, mit der ich ganz leicht mit ihm eine Unterhaltung anknüpfen zu können meinte, war verschwunden; nachher aber, als Kritias ihm sagte, ich sei Derjenige, der das Mittel wisse und er mit einem unbeschreiblichen Blicke mich ansah und mich zu befragen sich anschickte, und als Alle in der Ringschule sich im Kreise ganz dicht um uns herumdrängten; da fürwahr, mein edler Freund, erblickt' ich Das, was das Gewand verhüllt, und loderte auf und verlor die Besinnung, und höchst weise in Liebesangelegenheiten bedünkte mir Kydias [8]), der einem Andern über einen schönen Knaben den Rath ertheilt: „Vorsichtig des Leun Begegnung zu meiden, daß nicht wie ein Reh zur Beut' er ihm werde", denn ich vermeinte mich selbst von so grimmigem Thiere bewältigt. Dennoch gab ich ihm, auf die Frage, ob ich das Mittel gegen das Kopfweh kenne, mit einiger Anstrengung, eine bejahende Antwort.

Worin besteht es denn nun? sagte er.

Und ich sagte: In einem Blatte; zu dem Mittel gehöre aber ein Zauberspruch; wenn Jemand jenes anwende und dabei das Übel bespreche, so mache das Mittel ihn vollkommen gesund; ohne den Zauberspruch aber sei das Blatt von keinem Nutzen.

156 So werde ich mir, sagte er, den Zauberspruch von dir abschreiben.

Magst du nun mich dir ihn mitzutheilen vermögen, oder nicht?

Wenn ich es vermag, lieber Sokrates; sagte er lachend.

Wohl, sagte ich; auch meinen Namen kennst du so gut?

Sonst müßt' ich sehr vergeßlich sein; denn unter unsern Jugendgenossen ist nicht wenig von dir die Rede, und ich selbst

erinnre mich aus meiner Knabenzeit, daß du mit dem Kritias hier Umgang hattest.

Das ist schön von dir, sagt' ich; so werd' ich um so freimüthiger über den Zauberspruch, wie es mit ihm sich verhält, mit dir sprechen; eben war ich noch in Verlegenheit, auf welche Weise ich die Wirkung desselben dir erklären sollte. Diese ist nämlich so beschaffen, lieber Charmides, daß sie nicht blos das Kopfweh zu heben vermag, sondern, wie vielleicht auch du schon von guten Ärzten gehört hast, wenn Einer, der an den Augen leidet, zu ihnen kommt, sagen sie wol, es sei ihnen unmöglich einen Versuch zu machen, blos die Augen zu heilen, sondern sie müßten nothwendig zugleich den Kopf in die Cur nehmen, solle es mit den Augen besser werden; und so sei es wiederum eine Thorheit zu glauben, man könne den Kopf für sich ohne den ganzen Körper zu heilen. Dieser Rede zufolge versuchen sie, indem sie ihre Vorschriften über den gesammten Körper sich erstrecken, mit dem Ganzen den leidenden Theil zu behandeln und zu heilen. Oder hast du nicht bemerkt, daß sie so sprechen und daß es so sich verhält?

Allerdings, sagte er.

Scheinen sie nun nicht dir recht zu haben, und lässest du ihre Behauptung gelten?

Mit der vollsten Überzeugung, versetzte er.

Und als ich ihn beistimmen hörte, bekam ich Muth, meine 5
Keckheit regte allmälig sich von neuem und ich lebte wieder auf. So verhält es sich nun auch, lieber Charmides, sagt' ich, mit diesem Zauberspruche. Ich lernt' ihn dort im Lager von einem der thrakischen Ärzte aus der Schule des Zamolxis [9]), von denen man sagt, sie verleihen sogar Unsterblichkeit. Dieser pflegte zu sagen, darin, was ich eben sagte, haben die griechischen Ärzte recht; aber Zamolxis, fuhr er fort, unser König, ein Gott, behauptet, daß wie man nicht versuchen muß die Augen ohne den Kopf zu heilen, noch den Kopf ohne den Körper, so auch nicht den Körper ohne die Seele, sondern darin liege auch der Grund, daß den Ärzten bei den Griechen die Heilung der meisten Krankheiten mislinge, weil sie das Ganze, auf welches man seine Sorgfalt richten müsse, nicht erkennten, denn sei es um dieses schlecht bestellt, dann könne auch der Theil

sich nicht wohl befinden. Denn, fuhr er fort, alles Gute und Böse gehe für den Körper und den gesammten Menschen von der Seele aus und verbreite sich von da aus, wie von dem Kopfe über die Augen. Das müsse man also zuerst und zu-
157 meist behandeln, wenn es um den Kopf und den übrigen Körper gut stehen solle. Die Seele aber, mein Trefflicher, werde, sagt' er, durch gewisse Zaubersprüche behandelt, diese Zaubersprüche aber bestehen in guten Belehrungen. Durch dergleichen Belehrungen werde Besonnenheit in den Seelen erzeugt; sei aber diese erzeugt und vorhanden, dann sei es schon leicht die Gesundheit des Kopfes und des übrigen Körpers zu bewirken. Indem er nun das Mittel und die Zaubersprüche mich lehrte, setzte er hinzu: Daß nur Niemand dich vermöge, mit diesem Mittel seinen Kopf zu behandeln, ohne vorher seine Seele deiner Behandlung vermittelst des Zauberspruches unterworfen zu haben. Denn darin versieht man es jetzt bei der Behandlung der Menschen, fuhr er fort, daß einige ohne das Eine von Beiden die Ärzte zu machen versuchen. Mir aber schärfte er nachdrücklich ein, Niemand dürfe so reich, von so edler Geburt, oder so schön sein, um mich zu bestimmen, auf eine andere Weise zu verfahren. Ich werde ihm daher — hab' ich's ihm doch zugeschworen und muß ihm folgen — Folge leisten und willst du mich vorher deine Seele durch die Zaubersprüche des Thrakers besprechen lassen, mein Mittel bei deinem Kopfe anwenden; wo aber nicht, dann wüßt' ich nicht, wie wir dir helfen könnten, lieber Charmides.

6 Als nun Kritias mich so reden hörte, sagte er: So hätte sich der Kopfschmerz, lieber Sokrates, als ein Glücksfund bewiesen, sieht er seines Kopfes wegen sich genöthigt, auch der Gesinnung nach wackerer zu werden. Doch versichere ich dich, Charmides gilt nicht blos der Gestalt nach für ausgezeichnet unter seinen Altersgenossen, sondern auch eben darin, wofür du einen Zauberspruch zu haben behauptest; für die Besonnenheit meinst du doch, nicht wahr?

Allerdings, sagt' ich.

Sei also überzeugt, sagte er, daß er unter der jetzigen Jugend der beiweitem Besonnenste zu sein scheint, und auch in allem Übrigen steht er, für seine Jahre, Keinem nach.

Auch zeichnest du, lieber Charmides, sagt' ich, von rechtswegen in allen Dingen vor den Andern dich aus; denn nicht leicht, glaub' ich, dürfte Jemand der hier Anwesenden zwei Familien in Athen nachzuweisen im Stande sein, aus deren Verbindung mit Fug und Recht sich ein schönerer und trefflicherer Abkömmling erwarten ließ, als von denen, welchen du entstammst. Denn von deiner väterlichen Sippschaft vom Kritias, dem Sohne des Dropides her, ist uns vom Anakreon, vom Solon und vielen andern Dichtern lobpreisend überliefert worden, daß sie durch Schönheit, Tapferkeit, und weshalb man sonst Jemanden glücklich preist, sich auszeichnete, und dasselbe gilt auch von mütterlicher Seite; 158
denn kein Mann in Hellas soll schöner und stattlicher erschienen sein, so oft er als Gesandter zum Großkönige oder einem andern Fürsten Kleinasiens kam, als dein Oheim Pyrilampes. Ja, dessen ganze Familie stand in nichts der andern nach. Ein Sprößling solcher Häuser nun, mußt du natürlich in Allem der Erste sein. Was nun dein äußeres Aussehen betrifft, lieber Sohn des Glaukon, scheinst du mir keinem deiner Vorvordern Schande zu machen; verlieh dir aber die Natur auch, nach Dieses Aussage, Besonnenheit und andere Vorzüge zur Genüge, dann, lieber Charmides, gebar deine Mutter einen Hochbeglückten. Die Sache steht nun so: Ward dir bereits, wie Kritias da behauptet, Besonnenheit zu Theil, bist du so besonnen wie du sollst, dann bedürfte es bei dir nicht weiter der Zaubersprüche, weder des Zamolxis noch des Hyperboreers Abaris [10]), sondern ich würde dir schon das Mittel selbst gegen den Kopfschmerz geben müssen; hältst du dich aber für bedürftig dieser Zaubersprüche, dann muß ich vor Verabreichung des Mittels dich besprechen. Sage mir also selbst, stimmst du diesem bei und behauptest du, Besonnenheit zur Genüge zu besitzen, oder darin noch zurückzustehen?

Indem nun Charmides hoch erröthete, erschien er anfangs noch schöner — denn sein verschämtes Wesen stand seinen Jahren wohl an —, dann erwiderte er nicht unedles Sinnes; denn er sagte: Für den Augenblick sei es weder leicht, diese Frage zu bejahen, noch zu verneinen. Denn, sagt' er, sprech' ich, ich sei nicht besonnen, so klingt es theils seltsam, gegen sich selbst so etwas zu sagen, theils mach' ich den Kritias selbst da

zum Lügner und viele Andere, die mich, nach Dieses Aussage, für besonnen halten; bejah' ich es dagegen und verkünde mein eigenes Lob, dann dürfte das leicht anmaßend erscheinen; sodaß ich nicht weiß, was ich dir antworten soll.

Deine Antwort erscheint passend, lieber Charmides, sagte ich; und ich denke, fuhr ich fort, wir müssen gemeinschaftlich nachforschen, ob du die Tugend, nach der ich frage, besitzest oder nicht, damit du nicht genöthigt werdest, zu sagen, was du nicht magst, ich aber auch nicht unüberlegt meine Heilung beginne. Ist dir es also genehm, so will ich mit dir es erforschen, wo aber nicht, es ruhen lassen.

Höchst genehm, sagte er; das wenigstens halte dich nicht ab, die Nachforschung so anzustellen, wie es dir selbst am zweckmäßigsten scheint.

7 In folgender Weise, sagt' ich, erscheint mir demnach die Nachforschung darüber die zweckmäßigste. Es liegt nämlich zu Tage, daß, wenn Besonnenheit dir zu Theil ward, du eine Meinung über sie zu fassen vermagst. Denn es ist nothwendig, daß du der dir inwohnenden, wenn sie dir inwohnt, dir bewußt werdest, woraus sich in dir eine Meinung über sie bildet, was und von welcher Beschaffenheit die Besonnenheit sei. Oder meinst du nicht?

Wohl, sagte er, mein' ich das.

Nun, fuhr ich fort, dieser deiner Meinung zufolge kannst du, da du Griechisch verstehst, gewiß auch wol sagen, wie sie dir erscheint.

Vielleicht, sagte er.

Damit wir also ermitteln, ob sie dir inwohne oder nicht, sag' an, sagt' ich, für was erklärst du deiner Meinung nach die Besonnenheit?

Und er zögerte anfangs und wollte mit der Antwort nicht recht heraus; dann sagte er jedoch: Besonnenheit scheine ihm zu sein, Alles mit Anstand und Ruhe zu thun, wenn man auf der Straße gehe, wenn man eine Unterredung führe, und in gleicher Weise auch alles Andere zu betreiben. Mit Einem Worte, Das, wonach du fragst, scheint mir eine gewisse Ruhe zu bezeichnen.

Solltest du, sagt' ich, wol recht haben? Wenigstens nennt

man, lieber Charmides, die Ruhigen besonnen. Untersuchen wir also, ob mit Recht. Sage mir nun, es gehört doch die Besonnenheit zu den lobenswerthen Eigenschaften?

Ja wohl, erwiderte er.

Was ist nun das Lobenswertheste beim Elementarlehrer, die nachgemalten Buchstaben schnell niederzuschreiben, oder bedächtig?

Schnell.

Wie beim Lesen, schnell oder langsam?

Schnell.

Ist nun nicht auch das schnelle Citherspielen und das rasche Ringen weit lobenswerther, als das gemessene und langsame?

Ja.

Weiter; verhält es sich beim Faust- und Doppelkampf[11]) nicht ebenso?

Gewiß.

Verdient nicht beim Laufen, Springen und Allem, was mit dem Körper geschieht, Derjenige Lob, der es rasch und schnell, wer es aber langsam, mit Anstrengung und gemessen vollbringt, Tadel?

Offenbar.

So erscheint uns also offenbar, fuhr ich fort, in Bezug auf den Körper wenigstens, nicht das Gemessene, sondern das am raschesten und schnellsten Ausgeführte am lobenswerthesten. Nicht wahr?

Ja wohl.

Die Besonnenheit galt uns aber für etwas Lobenswerthes?

Ja.

So dürfte also wenigstens in Bezug auf den Körper, nicht das gemessene, sondern das rasche Wesen besonnener sein, da die Besonnenheit etwas Lobenswerthes ist.

Natürlich, sagte er.

Wie weiter, fuhr ich fort: Verdient die Gelehrigkeit mehr Lob, oder die Ungelehrigkeit?

Die Gelehrigkeit.

Besteht aber die Gelehrigkeit nicht in dem schnellen, die Ungelehrigkeit in dem ruhigen und langsamen Begreifen?

Ja.

Einen Andern aber zu unterrichten, geschieht das nicht besser schnell und mit Eifer, als bedächtig und langsam?

Ja.

Wie weiter: Ist's lobenswerth mit Bedacht und langsam sich etwas zu vergegenwärtigen und ins Gedächtniß zurückzurufen, oder lebhaft und schnell?

Lebhaft, sagt' er, und schnell.

160 Der Scharfsinn aber, besteht er nicht mehr in einer gewissen Gewandtheit als Bedächtigkeit des Geistes?

Sehr wahr.

Verdient nicht auch nicht das bedächtigste, sondern das rascheste Auffassen des Vortrags beim Elementarlehrer, Citherspieler und allerwärts das größte Lob?

Ja.

Aber gewiß bei Nachforschungen des Geistes und beim Fassen eines Entschlusses scheint, denk' ich, nicht der Bedächtigste und Derjenige, der kaum zu einem Entschlusse kommt und etwas auffindet, Lob zu verdienen, sondern wer am leichtesten und schnellsten das thut.

So ist es, sagte er.

Erscheint uns also, lieber Charmides, fuhr ich fort, sowol in Bezug auf den Körper als auf die Seele, nicht Alles lobenswerther, was von Schnelligkeit und Gewandtheit, als was von Bedächtigkeit und Langsamkeit zeugt?

Es scheint so, sagte er.

Dieser Betrachtung nach dürfte also nicht die Besonnenheit in Bedächtigkeit bestehen, noch das besonnene Leben ein bedächtiges sein, da es als besonnen ein lobenswerthes sein muß. Denn von zwei Annahmen findet die eine statt, uns erschien entweder nie oder in sehr wenigen Fällen etwa ein bedächtiges Verfahren im Leben lobenswerther als ein rasches und kräftiges. Wenn nun, mein Lieber, ein bedächtiges Verfahren höchstens in nicht wenigern Fällen den Vorzug vor einem heftigen und raschen verdient, so käme dann auch nicht, bedächtig zu verfahren, mehr der Besonnenheit zu, als heftig und rasch, weder im Gange, noch im Sprechen, noch irgendwo sonst, noch wäre das bedächtige Leben besonnener als das nicht bedächtige, da wir bei unserer Untersuchung die Besonnenheit als etwas

Lobenswerthes annahmen, das Rasche aber sich als nicht minder lobenswerth, als das Bedächtige herausgestellt hat.

Du scheinst mir recht zu haben, lieber Sokrates.

Noch einmal also, fuhr ich fort, lieber Charmides, indem du 8
dein Nachdenken noch mehr anstrengst und dich selbst ins Auge fassest, um zu erwägen, wie die dir inwohnende Besonnenheit auf dich einwirkt, und wie sie beschaffen sein muß, eine solche Wirkung hervorzubringen, indem du dieses Alles zugleich erwägst, sage mir wacker und getrost, als was erscheint sie dir?

Und er, nachdem er sich besonnen und es wackern Sinnes bei sich erwogen hatte, sagte: So scheint mir also die Besonnenheit Scham zu erzeugen und den Menschen verschämt zu machen, und Verschämtheit Eins zu sein mit Besonnenheit.

Es sei, sagt' ich. Räumtest du nicht eben ein: die Besonnenheit sei etwas Lobenswerthes?

Ei wohl, sagt' er.

Ein besonnener Mann ist also auch ein guter?

Ja.

Wäre das nun wol etwas Gutes, was uns nicht zu Guten macht?

Gewiß nicht.

Also ist sie nicht blos etwas Lobenswerthes, sondern auch etwas Gutes.

Nach meiner Meinung wenigstens.

Wie nun, fuhr ich fort: Vertraust du nicht dem Homeros, 161
daß er recht habe, wenn er sagt:

Heilsam ist Schamhaftigkeit nicht dem darbenden Manne [12])?

O ja, sagte er.

Demnach ist also natürlich die Verschämtheit etwas Gutes und Nichtgutes?

Offenbar.

Aber die Besonnenheit wenigstens ist etwas Gutes, da sie Diejenigen zu Guten macht, die sie besitzen, die nicht, zu Schlechten.

So fürwahr scheint es mir sich zu verhalten, wie du sagst.

Also dürfte die Besonnenheit nicht Verschämtheit sein, wenn jene etwas Gutes ist, die Verschämtheit aber ebensowol etwas Böses als Gutes.

Darin, lieber Sokrates, sagte er, scheinst du mir recht zu 9

haben; erwäge aber, was du von folgender Erklärung der Besonnenheit meinst. Denn eben kam mir in das Gedächtniß, was ich schon Jemanden äußern hörte: Besonnenheit sei, das Seine zu thun. Überlege nun, ob wer sich so ausdrückt, dir sich richtig ausgedrückt zu haben scheint.

Und ich erwiderte: Du Schalk, das hast du vom Kritias oder von irgend einem andern Weisen gehört.

Natürlich von einem Andern, sagte Kritias; denn von mir gewiß nicht.

Aber was verschlägt es, lieber Sokrates, sagte er, Charmides nämlich, von wem ich es hörte?

Nichts sagte ich; denn es ist durchaus nicht zu erwägen, wer es gesagt hat, sondern ob es mit dem Ausspruche seine Richtigkeit hat oder nicht.

Jetzt triffst du das Rechte, sagte er.

Ja, beim Zeus! versetzte ich. Aber wundern sollt' es mich, fänden wir auch, wie es damit sich verhält; denn es gleicht einem Räthsel.

Inwiefern denn das? fragte er.

Weil doch, erwiderte ich, Derjenige der sagte, Besonnenheit sei das Seine zu thun, nicht so dachte, wie er sich ausdrückte. Oder meinst du, der Elementarlehrer thue nichts, wenn er schreibe oder lese?

Ich denke doch, versetzte er.

Glaubst du denn nun, daß der Elementarlehrer nur seinen eigenen Namen schreibe oder lese, oder es euch Knaben lehre, oder schreibt ihr nicht minder die Namen eurer Feinde als die eurigen und die eurer Freunde?

Nicht minder.

Thatet ihr nun euch nichts Angehendes und verfuhrt nicht besonnen, indem ihr Das thatet?

Keineswegs.

Und doch thatet ihr nicht das Eurige, wenn Schreiben und Lesen ein Thun ist.

Gewiß, das ist es.

Denn auch heilen, du Lieber, und Häuser bauen und weben und irgend eines der Erzeugnisse irgend einer Kunst hervorbringen, heißt doch gewiß etwas thun.

Allerdings.

Wie nun, fuhr ich fort: Scheint dir zur guten Einrichtung eines Staates ein Gesetz zweckmäßig, welches vorschreibt: Jeder solle selbst sein Gewand weben und waschen, sein Schuhwerk sich verfertigen und Salbbüchschen und Badestriegel, und in allem Andern in derselben Weise, keine Hand an Fremdes legen, sondern Jeder sich selbst, was ihm angeht, zurichten und 162
verfertigen?

Meinem Bedünken nach, nein, sagte er.

Gewiß aber wäre, sagte ich, eine besonnene Einrichtung eine gute.

Wie wäre sie es nicht? sagte er.

Demnach, sagt' ich, möchte in dergleichen Dingen und in solcher Weise das Seine zu thun, wol nicht Besonnenheit sein?

Offenbar nicht.

Also, scheint es, drückte Jener, der sagte, das Seine zu thun sei Besonnenheit, sich, wie ich eben bemerkte, räthselhaft aus; denn so einfältig war er doch nicht. Oder hast du aus dem Munde eines Einfältigen Das vernommen, lieber Charmides?

Nichts weniger, antwortete er, vielmehr schien er sehr weise zu sein.

Also drückte er sich, wie es mir scheint, auf das Räthselhafteste aus, indem es schwierig ist, einzusehen, was es heiße, das Seine zu thun.

Vielleicht, sagte er.

Kannst du mir nun sagen, was es wol heißen mag, das Seine zu thun?

Ich wenigstens weiß, beim Zeus! es nicht, versetzte er. Doch hindert vielleicht uns nichts, anzunehmen, nicht einmal Derjenige, der es aussprach, habe gewußt was er wollte. Und indem er das sagte, lächelte er und blickte auf Kritias.

Und dem Kritias sah man längst den innern Kampf an 10
und wie er vor Charmides und den Anwesenden in günstigem Lichte zu erscheinen wünschte; hatte er aber vorher nur mit Mühe das unterdrückt, so war er jetzt es nicht mehr vermögend; denn meine Vermuthung, Charmides habe aus Kritias' Munde die von der Besonnenheit gegebene Erklärung, ist, scheint es mir, vollkommen richtig. Charmides nämlich, der

wünschte, daß nicht er selbst, sondern Jener die gegebene Erklärung zu vertreten habe, suchte Jenen selbst anzuregen und gab zu erkennen, er sei widerlegt. Dieser aber ertrug das nicht, sondern schien mir ihm zu zürnen, wie ein Dichter dem Schauspieler, der seine Verse schlecht vorträgt, sodaß er, ihn anblickend, sagte: Auf diese Weise meinst du, Charmides, wenn du nicht weißt, was Jener wollte, der behauptete, Besonnenheit sei das Seine zu thun, er wisse es auch nicht?

Aber, mein bester Kritias, sagte ich, daß Dieser in so jugendlichem Alter es nicht weiß, ist nicht zu verwundern; daß du es aber weißt, ist wol natürlich, in Rücksicht deiner Jahre und deines wissenschaftlichen Strebens. Gibst du also zu, Das sei Besonnenheit, was Dieser so nennt, und nimmst dich der Erklärung an, so würd' ich weit lieber mit dir erörtern, ob sie richtig ausgedrückt sei oder nicht.

Allerdings geb' ich sie zu, sagte er, und nehme mich ihrer an.

Da thust du, sagt' ich, ganz recht daran. Und sage mir, räumst du auch Das ein, wonach ich jetzt fragte, daß alle Werkmeister etwas machen?

Ich denke.

163 Scheinen sie dir nun nur das Ihrige zu machen, oder auch das Anderer?

Auch das Anderer.

Zeigen sie sich also besonnen, da sie sich doch nicht auf das Ihrige beschränken?

Was steht Dem entgegen? sagte er.

Mir wol nichts, versetzt' ich. Bedenke aber, ob Dem nichts entgegensteht, der, bei der Annahme: Besonnenheit sei, das Seine zu thun, dann behauptet, es stehe nichts entgegen, daß auch Die, welche das Anderer thun, besonnen seien.

Hab' ich, sagte er, denn irgend eingeräumt, daß Die, welche thun, was Andere angeht, besonnen seien, oder räumt' ich das von Denen, die es machen, ein?

Sage mir, versetzte ich, bezeichnest du mit thun und machen nicht Dasselbe?

Gewiß nicht, sagte er; auch nicht mit wirken und thun. Lernt' ich doch von Hesiodos: Thätigkeit schände mit nichten [13]). Glaubst du denn, er würde, wenn er dergleichen Dinge,

wie du sie erwähntest, Thätigkeit und ein Wirken und Thun nannte, behauptet haben, es schände Keinen, mit Salzfischen zu handeln, oder zu schustern oder den Hurenwirth zu machen? Das darf man doch nicht annehmen, lieber Sokrates; sondern auch er unterschied, denk' ich, das Machen von der Thätigkeit und Wirksamkeit, und glaubte, ein Machen bringe bisweilen, wenn es nicht auf eine löbliche Weise geschehe, Schande, ein Thun dagegen nie und nimmer; denn nur was rühmlich und nützlich gemacht wurde, nannte er eine That, und ein Thun, eine Thätigkeit ein solches Machen. Auch dürfen wir behaupten, nur dergleichen habe er als uns Angehöriges betrachtet, alles Schädliche aber als etwas Fremdes; sodaß wir anzunehmen haben, auch Hesiodos und jeder andere Verständige nenne Den besonnen, der das Seine thut.

Lieber Kritias, sagt' ich, fast sogleich, wie du anhubst, begriff 11
ich ziemlich deine Erklärung, daß du unter dem uns Angehörigen und dem Unsrigen das Gute verstehest, und unter Thun die Bewirkung des Guten; denn auch vom Prodikos habe ich tausendfache Unterscheidungen der Ausdrücke gehört. Ich gestatte dir aber, die Bedeutung jedes Ausdrucks zu bestimmen, wie du willst; verdeutliche mir nur, worauf du wol Jedes, was du sagst, beziehst. Daher bestimme mir jetzt noch einmal deutlicher: Sagst du, das Thun, Bewirken, oder wie du es nennen willst, des Guten sei Besonnenheit?

Nach meiner Ansicht wenigstens, sagte er.

Nicht also wer etwas Böses, sondern wer etwas Gutes thut, handelt besonnen?

Ist das, mein Bester, sagte er, nicht auch deine Meinung?

Laß das, erwidert' ich; noch wollen wir jetzt nicht meine Meinung in Betracht ziehen, sondern was du sagst.

Allerdings also, sagte er, behaupte ich, wer nicht Gutes, sondern Böses thue, handle nicht besonnen, wohl aber wer Gutes und nicht Böses thue; denn das Bewirken des Guten erkläre ich dir unumwunden für Besonnenheit.

Und vielleicht steht nichts der Richtigkeit deiner Erklärung 164
entgegen. Das aber, fuhr ich fort, wundert mich, wenn du meinst, besonnene Menschen wissen nicht, daß sie besonnen sind.

Das glaube ich ja aber nicht.

Wurde nicht, sagt' ich, kurz zuvor von dir behauptet, es stehe nichts entgegen, daß die Werkmeister auch für Andere beschäftigt besonnen handelten?

Das wurde freilich behauptet; aber was soll das?

Nichts. Sage mir aber, ob du irgend denkst, daß ein Arzt, der Jemanden gesund zu machen sucht, sich und Dem, den er heilen möchte, Nützliches bewirke?

Ich denke.

Also thut Der, welcher das thut, was er soll.

Ja.

Handelt aber Der, welcher thut was er soll, nicht besonnen?

Freilich besonnen.

Muß es denn nun wol der Arzt nothwendig wissen, wenn er Jemanden mit Erfolg behandelt oder nicht? Und jeder Werkmeister, ob ihm die Arbeit, die er macht, von Nutzen sein werde oder nicht?

Wol nicht.

Bisweilen also weiß der Arzt, fuhr ich fort, indem er nützlich oder schädlich wirkte, von sich selbst nicht, wie er wirkte, obgleich er, nach deiner Erklärung, wenn er nützlich wirkte, besonnen verfuhr. Oder sagtest du nicht so?

So sagt' ich.

Ist's nun nicht natürlich, daß er bisweilen, indem er nützlich wirkt, besonnen wirkt und besonnen ist, ohne von sich selbst zu wissen, daß er besonnen sei?

12 Aber das, lieber Sokrates, sagte er, dürfte wol nie geschehen, sondern wenn du irgend glaubst, daß etwas von dem von mir Eingeräumten nothwendig dahin führe, so will ich lieber Etwas davon zurücknehmen und mich nicht schämen einzugestehen, nicht richtig mich ausgedrückt zu haben, lieber, als jemals zugeben, daß Jemand, der sich selbst nicht kennt, besonnen sei. Denn ich behaupte, daß Besonnenheit ziemlich Dasselbe sei, wie sich selbst kennen, und halte es mit Dem, der in Delphi eine solche Inschrift anbrachte. Denn diese Inschrift scheint mir in dem Sinne geweiht, als sei es wirklich eine Anrede des Gottes an die Eintretenden, statt des „Tritt frohgemuth ein", als ob die Anrede „Tritt frohgemuth ein" nicht die richtige sei, und man sich gegenseitig nicht dazu auffodern müsse, sondern zur Beson-

nenheit. So begrüßt fürwahr der Gott die in den Tempel Tretenden auf eine vom Gruße der Menschen etwas abweichende Weise; in diesem Sinne scheint mir Derjenige, der sie machte, sie gemacht zu haben; sie ruft dem jedes mal Eintretenden nichts Anderes zu, als: Sei besonnen. Als Seher drückt er sich aber etwas räthselhaft aus, denn das „Erkenne dich selbst" und „Sei besonnen" ist Dasselbe, dem Sinne der Inschrift und dem meinen nach. Leicht könnte aber Jemand Beides für Ver- 165
schiedenes halten, was fürwahr, wie ich glaube, Denen begegnete, welche die spätern Inschriften machten, das: „Nichts im Übermaß" und „Gutsagen schafft Klagen". Denn auch Diese hielten das „Erkenne dich selbst" für einen Rath, nicht aber für eine Anrede des Gottes zum Heile der Eintretenden. Nachher machten sie, um so ebenfalls nützliche Rathschläge zu ertheilen, diese Inschriften [14]). Was mich aber das Alles zu sagen bestimmt, lieber Sokrates, ist Folgendes. Alles früher Gesagte geb' ich dir preis; denn vielleicht drücktest du darüber dich richtiger aus, vielleicht ich. Recht deutlich war nichts von Dem, was wir sagten. Jetzt aber will ich Das gegen dich vertreten, wenn du nicht zugibst, die Besonnenheit bestehe in dem Sichselbsterkennen.

Aber, lieber Kritias, du verhandelst mit mir, als behauptete 13
ich Das zu wissen, wonach ich frage, und als werdest du, wenn ich nur wolle, mir beistimmen [15]). Dem ist aber nicht so; vielmehr forsch' ich stets mit dir dem Vorliegenden nach, weil ich es selbst nicht weiß. Nach reiflicher Erwägung will ich mich also erklären, ob ich dir beistimme oder nicht. Laß mir nur Zeit, bis ich's erwog.

So erwäg' es denn, sagte er.

Das thu' ich, erwiderte ich. Ist nämlich die Besonnenheit ein Etwas Erkennen, so muß sie offenbar eine Kenntniß und die eines Gegenstandes sein. Nicht wahr?

Sie ist es, sagte er, unserer selbst.

Ist nicht auch die Heilkunde, fuhr ich fort, eine Kenntniß des Heilsamen?

Allerdings.

Fragtest du mich nun, sagt' ich, wozu ist die Heilkunde, als eine Kenntniß des Heilsamen, uns nützlich und was schafft sie,

so würd' ich erwidern: Nicht geringen Nutzen, denn sie schafft die Gesundheit, eine für uns schöne Sache; wenn du das gelten läßest.

Das thu' ich.

Wolltest du ferner fragen, was ich das Erzeugniß der Kunst des Zimmermanns, der Kenntniß des Häuserbauers, nenne, so spräch' ich: Wohnungen; und so verhält es sich auch mit den übrigen Künsten. So mußt nun auch du von der Besonnenheit, da du sie für eine Kenntniß unserer selbst erklärst, die Frage beantworten können: da, lieber Kritias, die Besonnenheit eine Kenntniß unserer selbst ist, welchen ersprießlichen, ihrem Namen angemessenen Nutzen schafft sie uns? Wohlan also, antworte darauf.

Aber, lieber Sokrates, sagte er, du verfährst in deiner Nachforschung nicht richtig. Denn diese Kenntniß hat, ihrer Natur nach, nichts andern Kenntnissen Ähnliches, noch auch die anderer untereinander; du aber stellst deine Fragen, als wenn sie sich ähnlich wären. Denn sage mir, fuhr er fort, wie gibt die Zahlen- oder Raumlehre ein solches Erzeugniß, wie es ein Haus der Zimmermannskunst, ein Gewand der Weberkunst oder andere der Art sind, deren man viele von vielen andern Künsten nachweisen kann? Kannst du mir nun also von die-
166 sen Kenntnissen ein solches Erzeugniß nachweisen? Du wirst es aber nicht können.

Du hast recht, sagte ich; aber das kann ich dir nachweisen, welches, von der Kenntniß selbst verschiedenen, Gegenstandes Kenntniß jede dieser Kenntnisse ist. So ist z. B. die Zahlenlehre etwa die Kenntniß des Geraden und Ungeraden, wie es sich der Menge nach zu sich und zueinander verhalte. Nicht so?

Allerdings, sagte er.

Doch wol, indem das Gerade und Ungerade etwas von der Zahlenlehre Verschiedenes ist?

Wie sollt' es nicht?

So ist auch die Lehre vom Gleichgewicht (Statik) die Kenntniß des Leichtern oder Schwerern, das Leichte und Schwere selbst aber ist etwas von dieser Lehre Verschiedenes. Räumst du Das ein?

Ja.

So sage auch von der Besonnenheit, welches, von der Besonnenheit selbst verschiedenen Gegenstandes Kenntniß ist sie?

Das ist es eben, lieber Sokrates, sagte er; du kömmst in 14
deiner Untersuchung eben auf Das, wodurch die Besonnenheit von allen andern Kenntnissen sich unterscheidet, während du nach einer Ähnlichkeit derselben mit den übrigen forschest. Diese findet aber nicht statt, sondern jede andere Kenntniß ist die eines Andern, nicht ihrer selbst, sie allein ist die Kenntniß der übrigen Kenntnisse und ihrer selbst. Und weit entfernt, daß Das dir entgehen sollte, thust du vielmehr, glaub' ich, Das, wovon du eben sagtest, du thuest es nicht; du suchst nämlich mich zu widerlegen, unbekümmert um den Gegenstand unserer Erörterung.

Ei, wie kannst du denn glauben, sagt' ich, daß ich, wenn ich, so gut wie möglich, dich zu widerlegen suche, in einer andern Absicht es thue, als in der ich meine eigenen Behauptungen einer Untersuchung unterwerfen würde, in der Besorgniß, es möge mir entgangen sein, daß ich etwas zu wissen glaube und es doch nicht weiß. Gewiß, auch jetzt erklär' ich mein Bestreben auf die Erforschung der gegebenen Erklärung gerichtet, zunächst meiner selbst, vielleicht auch meiner Freunde willen. Oder glaubst du nicht, es werde so ziemlich allen Menschen gemeinschaftlich zu Gute kommen, wenn es offenbar wird, wie es mit jeder Sache sich verhält?

Allerdings ist das meine Meinung, lieber Sokrates.

Gib also, mein Vortrefflicher, fuhr ich fort, auf meine Fragen deiner Ansicht nach Bescheid, unbekümmert, ob Kritias es ist oder Sokrates, dessen Meinung erörtert wird, sondern nur auf die Erklärung deine Aufmerksamkeit richtend, was sich bei näherer Erörterung über sie herausstellen wird.

Ja, sagte er, das will ich thun, denn deine Aufforderung scheint mir billig.

So sage mir also, sagt' ich, wie erklärst du dich über die Besonnenheit?

Ich sage also, erwiderte er, daß von allen andern Kenntnissen 15
sie allein die Kenntniß ihrer selbst und der übrigen Kenntnisse ist.

Dürfte sie da nicht auch die Kenntniß der Unkenntniß sein, wenn sie die der Kenntniß ist?

Allerdings, sagte er.

167 Also wird der Besonnene allein sich selbst kennen und zu ermitteln im Stande sein, was er weiß und was nicht, und wird so auch die Andern zu prüfen vermögen, was Einer weiß und, wenn er es weiß, zu wissen glaubt und was dagegen Einer zu wissen glaubt, aber nicht weiß, aber kein Anderer. Und darin fürwahr besteht das Besonnensein und die Besonnenheit und Selbsterkenntniß, zu wissen, was man weiß und was man nicht weiß. Ist Das deine Meinung?

Sie ist es, sagte er.

Noch einmal also, sagte ich, flehen wir bei der dritten, der Scheidespende, zum Erretter Zeus [16]), und untersuchen, als begönnen wir jetzt, zuerst, ob es möglich ist oder nicht, von dem was Einer weiß und was er nicht weiß, zu wissen, daß er es weiß und daß er es nicht weiß; dann, wenn es allerdings möglich ist, welchen Nutzen es uns bringen dürfte, das zu wissen.

Das müssen wir wol untersuchen, sagte er.

Wohlan denn, fuhr ich fort, denke nach, lieber Kritias, ob du dich hier als einen bessern Wegweiser bewährest als ich; denn ich weiß mich nicht herauszufinden. Soll ich dir sagen, weshalb ich mich nicht herauszufinden weiß?

Allerdings.

Wäre denn demnach, sagte ich, wenn es sich so verhält, wie du eben sagtest, das Alles etwas Anderes, als eine besondere Kenntniß, welche nicht Kenntniß irgend eines Andern ist, als ihrer selbst und der übrigen Kenntnisse, ja sogar zugleich der Unkenntniß?

Ganz recht.

Doch bedenke, Freund, wie Seltsames wir zu behaupten versuchen; denn stellst du bei andern Dingen dieselbe Betrachtung an, wird es dir, glaub' ich, unmöglich erscheinen.

Wie und wobei denn?

Bei folgenden: Bedenke nämlich, ob du glaubst, daß es ein Sehvermögen gebe, welches nicht ein Sehvermögen für diejenigen Gegenstände ist, für die andere Sehvermögen es sind, sondern ein Sehvermögen seiner selbst und anderer Sehvermögen, und so auch der Sehunvermögen; das als Sehvermögen keine Farbe sieht, wol aber sich selbst und andere Sehvermögen. Scheint es dir ein solches zu geben?

Beim Zeus! mir nicht.

Was meinst du aber zu einem Hörvermögen, welches keinen Laut hört, wohl aber sich selbst und die andern Hör-vermögen und -unvermögen.

Auch das gibt es nicht.

Dehne nun deine Betrachtung auf alle sinnliche Wahrnehmungsvermögen aus, ob es dir ein Wahrnehmungsvermögen der Wahrnehmungsvermögen und seiner selbst zu geben scheint, das aber von Dem, was die andern Wahrnehmungsvermögen wahrnehmen, nichts wahrnimmt?

Mir wenigstens nicht.

Aber eine Begierde scheint es dir zu geben, deren Gegenstand kein Sinnengenuß ist, wol aber sie selbst und die andern Begierden?

Gewiß nicht.

Noch auch ein Wollen, welches nichts Gutes, wol aber sich selbst und das andere Wollen will?

Freilich nicht.

Eine Liebesregung nimmst du aber wol an, die nichts Schönes, wol aber sich selbst und die andern Liebesregungen liebt? 168

Der Meinung bin ich nicht.

Eine Furcht nahmst du aber wol schon wahr, die sich selbst und die andern Befürchtungen fürchtet, von allem Schrecklichen aber nichts?

Die nahm ich nicht wahr, sagte er.

Aber doch eine Meinung ihrer selbst und anderer Meinungen, die aber von Dem, was die andern Meinungen meinen, nichts meint?

Keineswegs.

Aber eine Kenntniß, behaupten wir, wie es scheint, gebe es, die die Kenntniß keines Wissens ist, wol aber die Kenntniß ihrer selbst und anderer Kenntnisse.

Freilich behaupten wir das.

Ist das nun nicht seltsam, wenn dem doch so ist? Denn noch wollen wir nicht mit Bestimmtheit behaupten, es sei nicht so, sondern untersuchen, ob es so ist.

Wohl gesprochen.

Wohlan denn: Diese Kenntniß ist die Kenntniß von Etwas 16

und ist von der Art, daß sie in Beziehung auf Etwas es ist. Nicht wahr?

Allerdings.

Denn auch von dem Größern behaupten wir, daß es der Art sei, größer zu sein in Beziehung auf Etwas.

Freilich ist es so.

Als etwas Kleineres also, wenn es größer ist.

Nothwendig.

Fänden wir nun ein Größeres, das größer ist in Beziehung auf andere Größere und sich selbst, nicht aber auf Das, in Vergleich mit welchem das andere Größere größer ist, dann müßte es wol nothwendig auch die Eigenschaft haben, wenn es größer ist als es selbst, auch kleiner zu sein als es selbst. Oder nicht?

Ganz nothwendig, lieber Sokrates, sagte er.

Wenn demnach Etwas das Doppelte von andern Doppelten und sich selbst ist, so müßten die andern Doppelten und es selbst von ihm wol die Halbschied sein; denn von nichts Anderm ist Etwas das Doppelte, als von seiner Halbschied.

Richtig.

Ist's aber mehr als es selbst, wird es nicht auch weniger, ist's schwerer, nicht auch leichter, ist's älter, nicht auch jünger, und in allem Übrigen ebenso sein? Was also irgend zu sich selbst in dem ihm zukommenden Verhältniß steht, wird es nicht auch die Beschaffenheit haben, auf welche dieses Verhältniß sich bezog? Ich meine es aber so: Wir behaupten zum Beispiel, das Hörvermögen sei das Hörvermögen keines andern, als des Lautes. Nicht wahr?

Ja.

Wenn es also sich selbst hört, muß es sich als ein Lautbegabtes hören, denn etwas Anderes vermag es nicht zu hören.

Ganz nothwendig.

Und das Sehvermögen, mein Bester, muß, um sich selbst zu sehen, nothwendig eine Farbe haben; denn etwas Farbloses kann das Sehvermögen nie sehen.

Freilich nicht.

Du siehst also, lieber Kritias, daß von Dem, was wir aufgeführt haben, bei den Einen es sich uns als geradezu unmöglich darstellt, bei den Andern als höchst unwahrscheinlich, daß

sie selbst auf sich selbst ihre Wirkung äußern. Denn bei Größen, Mengen und dergleichen ist es geradezu unmöglich. Nicht wahr?

Allerdings.

Daß dagegen das Hör- und Sehvermögen, daß ferner die
Bewegung sich selbst in Bewegung setze, die Hitze sich erhitze
und Alles der Art, könnte bei Einigen Zweifel erregen, bei 169
Andern vielleicht nicht. Gewiß, Freund, es bedarf eines großen
Geistes, um bei Allem das genügend zu bestimmen, ob es in
der Natur keiner Sache liegt, ihre Wirkung auf sich selbst zu
äußern, sondern auf etwas Anderes, oder ob das bei einigen
geschehe, bei andern nicht; und wenn es ferner Dinge gibt, die
selbst auf sich selbst wirken, ob zu diesen die Kenntniß gehört,
in der, nach unserer Behauptung, die Besonnenheit besteht.
Ich traue mir selbst nicht die Fähigkeit zu, das zu bestimmen.
Darum kann ich auch nicht mit Bestimmtheit behaupten, weder
ob es möglich sei, daß es eine Kenntniß der Kenntniß gebe,
noch, wenn das wirklich der Fall ist, lass' ich diese für Besonnenheit gelten, bevor ich untersucht habe, ob sie uns denn von einigem Nutzen sein werde oder nicht. Denn daß gewiß die Besonnenheit für uns etwas Nützliches und Gutes sei, das sagt mir mein Gefühl. Du also, lieber Sohn des Kalläschros — denn du nimmst ja die Besonnenheit dafür an, für eine Kenntniß der Kenntniß, sowie ebenso auch der Unkenntniß —, weise zuerst Das nach, daß Das, was ich eben sagte, möglich sei und dann neben dem Möglich auch nützlich, und du könntest mich dann wol vollkommen überzeugen, daß deine Erklärung der Besonnenheit die richtige sei.

Und Kritias schien mir, als er das hörte und mich von Zwei- 17
feln befangen sah, wie Denen, die Andere sich gegenüber gähnen sehen, Dasselbe widerfährt, durch meine Verlegenheit ebenfalls unwillkürlich von Verlegenheit ergriffen. Da er nun sonst immer des Beifalls sich erfreute, schämte er sich vor den Anwesenden und mochte mir weder einräumen, er sei nicht vermögend, Das zu bestimmen, wozu ich ihn auffoderte, noch brachte er, seine Verlegenheit zu verbergen bemüht, etwas Bestimmtes vor. Und ich sagte, damit unsere Untersuchung ihren Fortgang habe: Aber, wenn du meinst, lieber Kritias, so wollen

wir jetzt zugeben, daß eine Kenntniß der Kenntniß stattfinde, und wollen ein anderes mal untersuchen, ob es sich so verhalte oder nicht. Wohlan denn also, wenn dies wirklich möglich ist, inwiefern wird es dadurch leichter, zu wissen, was man weiß oder nicht? Denn darin bestehe doch, behaupteten wir, die Selbstkenntniß und Besonnenheit. Nicht wahr?

Allerdings, sagte er, und das paßt sich wol auch, lieber Sokrates. Denn besitzt Einer eine Kenntniß, die sich selbst kennt, so möchte er selbst doch wol so beschaffen sein, wie Das, was er besitzt; sowie wenn Einer Schnelligkeit besitzt, schnell, und wenn Schönheit, schön, und wenn Kunde, kundig. Wenn nun aber Einer die Kunde ihrer selbst besitzt, dann wird er doch wol seiner selbst kundig sein.

Nicht das, erwiderte ich, ziehe ich in Zweifel, daß Einer, wenn er die Kunde ihrer selbst besitzt, sich selbst kennen werde. Wenn er aber diese Kunde besitzt, inwiefern ist es nöthig, daß er wisse, was er weiß und was er nicht weiß?

170 Weil, lieber Sokrates, das Eine und das Andere Dasselbe ist.

Vielleicht, sagte ich; aber ich möchte wol der alte Zweifler bleiben. Denn ich begreife wieder nicht, wie das Dasselbe ist, als zu wissen, was Einer weiß, und zu wissen, was er nicht weiß.

Wie meinst du das? sagte er.

So, erwiderte ich: Wird wol eine Kenntniß der Kenntniß mehr zu unterscheiden vermögen, als daß von diesem Wissen das Eine Kenntniß, das Andere Unkenntniß ist?

Nein, nur so viel.

Ist nun Kenntniß und Unkenntniß Dessen, was heilsam, und Kenntniß und Unkenntniß Dessen, was gerecht ist, Dasselbe?

Keineswegs.

Sondern das Eine ist, denk' ich, Staats-, das Andere Heilkunde, Jenes aber bloße Kunde.

Wie sollt' es nicht?

Wenn also Jemand nicht noch außerdem weiß, was heilsam und gerecht ist, sondern nur das Kennen kennt, wird er, indem darauf seine Kenntniß sich beschränkt, natürlich von sich

und Andern wissen, daß er Etwas kennt und eine Kenntniß besitzt. Nicht wahr?

Ja.

Was er aber weiß, wie wird er das durch diese Kenntniß wissen? Denn er kennt doch gewiß das Heilsame vermittelst der Heilkunde, nicht der Besonnenheit, das Wohltönende vermittelst der Tonkunst, nicht der Besonnenheit, das zum Hausbau Gehörige vermittelst der Zimmermannskunst, nicht der Besonnenheit, und so in Allem. Oder nicht?

Offenbar.

Ist aber die Besonnenheit blos die Kenntniß der Kenntniß, wie wird sie wissen, ob sie das Heilsame oder zum Hausbau Gehörige kennt?

In keiner Weise.

Also, der dessen Unkundige wird nicht wissen, was Einer weiß, sondern nur, daß er weiß.

Natürlich.

Besonnensein und Besonnenheit dürfte also nicht darin beste- 18
hen, zu wissen, was man weiß und was man nicht weiß, sondern natürlich nur, daß man weiß, oder nicht weiß.

Es scheint so.

Auch einen Andern, der Etwas zu verstehen behauptet, wird ein Solcher nicht zu prüfen vermögen, ob dieser verstehe, was er zu verstehen behauptet, oder nicht verstehe: sondern er wird natürlich nur so viel wissen, daß er irgend eine Kenntniß besitzt, wovon aber, Das zu erkennen wird die Besonnenheit ihn nicht befähigen.

Offenbar nicht.

Er wird also weder im Stande sein, Den, der sich für einen Arzt nur ausgibt, von Dem zu unterscheiden, der es wirklich ist, noch sonst einen Kundigen und Unkundigen. Gehen wir von folgenden Betrachtungen aus: Will der Besonnene oder sonst Jemand den wirklichen Arzt von dem vorgeblichen unterscheiden, wird er nicht in solcher Weise verfahren? Über die Heilkunde wird er gewiß nicht mit ihm sprechen; denn der Arzt versteht sich, wie wir annahmen, auf nichts als auf das Heilsame und Schädliche. Nicht so?

Ja, so ist es.

Von der Kenntniß aber weiß er nichts, diese schreiben wir doch nur der Besonnenheit zu?

Ja.

Der Heilkundige versteht also auch nichts von der Heilkunde,
171 da ja die Heilkunde eine Kenntniß ist.

Richtig.

Daß der Arzt nur eine gewisse Kenntniß besitzt, wird der Besonnene wohl erkennen; unternimmt er es aber zu erproben, welche, wird er dann etwas Anderes in Betrachtung ziehen, als von welchen Gegenständen? Oder bestimmt nicht Das eine Kenntniß, nicht blos als Kenntniß überhaupt, sondern als eine besondere, daß sie es von gewissen Gegenständen ist?

Gewiß Das.

Auch die Heilkunde wurde doch als eine von andern Kenntnissen verschiedene bestimmt, als Kenntniß des Heilsamen und Schädlichen.

Ja.

Darin muß also Derjenige, welcher die Heilkunde erforschen will, nothwendig sie erforschen, worauf sie eben beruht. Denn gewiß doch nicht in ihr fremdartigen, auf denen sie nicht beruht?

Gewiß nicht.

Der richtig Prüfende wird also den Arzt, als Heilkundigen, in Dem prüfen, was heilsam und schädlich ist.

Natürlich.

Nicht wahr, indem er nun von Dem, was in dieser Beziehung gesagt und angewendet wird, prüft, ob es der Wahrheit gemäß gesagt und mit Recht angewendet werde?

Nothwendig.

Vermöchte nun wol Jemand ohne Heilkunde in dem Einen oder dem Andern ihm zu folgen?

Gewiß nicht.

Natürlich, weder ein Anderer, als ein Arzt, noch gewiß auch der Besonnene; denn sonst müßt' er neben seiner Besonnenheit auch Arzt sein.

So ist's.

Wenn also die Besonnenheit blos die Kenntniß der Kenntniß und Unkenntniß ist, wird sie ganz gewiß weder bei dem Arzte zu unterscheiden vermögen, ob er das zu seiner Kunst

Gehörige versteht, sondern nur es zu verstehen vorgibt oder wähnt, noch bei einem andern irgend einer Sache Kundigen, mit Ausnahme des eigenen Kunstgenossen, gleich den andern Werkmeistern.

Offenbar, sagte er.

Von welchem Nutzen wäre uns also noch die Besonnenheit, 19
lieber Kritias? sagte ich. Denn wüßte, wie wir anfangs annahmen, der Besonnene was er wüßte und nicht wüßte, von dem Einen, daß er es wisse, von dem Andern, daß er es nicht wisse, und wäre er vermögend einen Andern, der sich in derselben Lage befände, zu prüfen, dann wäre es, behaupten wir, für uns sehr ersprießlich, besonnen zu sein; denn ohne Anstoß verbrächten wir das Leben, so wir selbst, die wir Besonnenheit besäßen, als alle Andern, die von uns geleitet würden. Denn wir unternähmen weder selbst etwas, was wir nicht verständen, sondern fänden die es Verstehenden heraus und übertrügen es diesen; noch gestatteten wir den unter unserer Leitung Befindlichen etwas Anderes zu betreiben als was sie gehörig betreiben würden, nämlich Das, dessen sie kundig wären. Und so würde gewiß mit Besonnenheit ein Hauswesen gut verwaltet, ein Staat wohl geleitet, und Jegliches, worüber Besonnenheit waltete; denn indem Fehlgriffe wegfielen und die richtige An-
sicht jedes Unternehmen leitete, müßten sich nothwendig die so 172
Ausgestatteten gut und wohl befinden und vermöge dieses Wohlbefindens glücklich sein. Erklärten wir uns nicht so über die Besonnenheit, lieber Kritias, indem wir erklärten, wie gut es sei zu wissen, was Einer weiß und was er nicht weiß?

Fürwahr, allerdings so, entgegnete er.

Jetzt aber, fuhr ich fort, siehst du, daß sie sich keineswegs als eine solche Kenntniß herausstellt.

Das seh' ich, sagte er.

Hat denn nun etwa, sagt' ich, Das, was wir jetzt als Besonnenheit erkannten, Kenntniß und Unkenntniß zu erkennen, das Gute, daß der sie Besitzende, was er sonst lernt, leichter lernt und Alles deutlicher durchschaut, indem er bei Jedem was er lernt, auch die Kenntniß erkennt? Und wird er nicht gewiß auch Andere, in dem was er selber lernte, besser prüfen, Diejenigen aber, die diese Prüfung ohne Besonnenheit anstellen, dies

auf eine minder ausreichende und gründliche Weise thun? Ist, Freund, Das vielleicht der Vortheil, den die Besonnenheit uns gewähren wird, wir aber beabsichtigen ein Größeres, und wollen etwas Größeres in ihr finden, als sie ist?

So möchte es sich, versetzte er, wol verhalten.

20 Vielleicht, sagte ich; vielleicht aber haben wir doch nichts Brauchbares ermittelt. Das schließ' ich daraus, weil sich mir manches Seltsame über die Besonnenheit darbietet, wenn sie so beschaffen ist. Denn fassen wir es, beliebt es dir, ins Auge, indem wir einräumen, es sei möglich die Kenntniß zu erkennen und indem wir der Besonnenheit Das, was wir anfangs ihr zuschrieben, zu wissen, was man wisse und was nicht, nicht absprechen, sondern zugestehen, und forschen, das Alles zugebend, noch genauer nach, ob sie uns, also beschaffen, von einigem Nutzen sein wird. Was wir nämlich eben behaupteten, daß die Besonnenheit, wäre sie so beschaffen, ein großer Vortheil sein werde, indem sie die Verwaltung eines Hauswesens und Staates leitete, das, lieber Kritias, scheinen wir nur mit Unrecht anerkannt zu haben.

Wie denn so? sagte er.

Weil wir, sagte ich, voreilig einräumten, es sei für die Menschen ein großer Vortheil, wenn von uns Jeder thue, wessen er kundig sei, was er aber nicht verstehe, Denen, die es verständen, überlasse.

Räumten wir das nicht mit Recht ein? sagte er.

Nach meiner Meinung nicht, erwidert' ich.

Die Behauptung ist in Wahrheit seltsam, lieber Sokrates.

Weiß der Hund! sagt' ich, mir kömmt es fürwahr selbst so vor. In Hinsicht darauf sagt' ich auch, es biete sich mir Seltsames dar, und ich besorge, wir möchten auf falschem Wege sein. Denn in Wahrheit, wenn die Besonnenheit vollkommen so beschaffen ist, scheint es mir durchaus nicht offenbar, welchen
173 Vortheil sie uns bringt.

Wie denn so? sagte er. Erkläre dich, damit auch wir erfahren, was du meinst.

Zwar glaub' ich zu faseln, versetzt' ich. Demohngeachtet ist es nöthig, das sich Darbietende in Betrachtung zu ziehen, und nicht leichtsinnig es unbeachtet zu lassen, wenn das eigene Wohl auch nur ein Weniges uns am Herzen liegt.

Das ist freilich wohl gesprochen, sagte er.

Höre nun, ob mein Traum aus der Pforte von Horn oder 21
von Elfenbein mir kam [17]). Wenn nämlich die Besonnenheit so beschaffen, wie wir sie jetzt bestimmen, ganz vorzüglich uns leitete, würde dann Etwas auf eine andere, als von Kenntniß zeugende Weise geschehen? Weder würde Einer, der sich für einen Steuermann ausgäbe, ohne es zu sein, uns täuschen, noch ein Arzt, Feldherr oder sonst Jemand dadurch uns hintergehen, daß er Etwas zu wissen vorgäbe, was er nicht weiß. Was würde aber sonst aus solcher Lage der Dinge für uns hervorgehen, als daß wir körperlich gesünder wären als jetzt, eher Rettung fänden bei Gefahren zur See und im Kriege und daß die Geräthschaften, die gesammte Bekleidung und Beschuhung, unser ganzer Bedarf und vieles Andere kunstgemäßer uns ververfertigt würden, weil wir uns wirklich kundiger Meister bedienten? Gefiel es dir, könnten wir auch die Seherkunst für eine Kenntniß des Zukünftigen gelten lassen, und daß die sie leitende Besonnenheit die Flunkerer zurückweise, die wirklichen Seher aber zu Vorausverkündigern des Zukünftigen uns bestimme. Daß bei solcher Einrichtung das Menschengeschlecht in kundiger Weise verfahren und leben würde, seh' ich wohl ein; denn die Besonnenheit würde acht haben und nicht gestatten, daß die sich daneben einschleichende Unkenntniß mit uns Hand an das Werk lege; daß aber, wenn wir der Kenntniß in unserm Thun folgten, daraus unser Wohlbefinden und ein glückliches Leben folge, das, lieber Kritias, können wir noch nicht einsehen.

Gewiß aber, sagte er, wirst du nicht leicht ausfinden, wie 22
auf andere Weise das Ziel unseres Wohlergehens sich erreichen lasse, wenn du das: „als Wohlkundiger" verwirfst.

So belehre mich noch, antwortete ich, über die Kleinigkeit als Wohlkundiger. Wessen meinst du? des Lederzuschneidens?

Das ist, beim Zeus! meine Meinung nicht.

Aber der Verarbeitung des Erzes?

Keineswegs.

Vielmehr des Holzes, der Wolle, oder anderer dergleichen Dinge?

Gewiß nicht.

Demnach, fuhr ich fort, beharren wir auch nicht mehr auf der Behauptung, daß als Wohlkundiger zu leben glücklich mache. Denn von diesen Wohlkundigen räumst du nicht ein, daß sie glücklich seien, sondern scheinst mir dieses Glücklichleben nur auf gewisse Wohlkundige zu beschränken. Vielleicht meinst du den, dessen ich eben gedachte, der alles, was künftig geschehen wird, weiß, den Seher. Meinst du diesen, oder irgend einen
174 Andern?

Sowol Diesen, sagte er, als Andere.

Welche denn? fragt' ich. Doch nicht etwa einen Mann, der neben dem Zukünftigen, auch alles Geschehene und noch Bestehende kennte, und dem nichts verborgen wäre? Wir wollen nämlich annehmen, daß es einen solchen gebe. Denn du wirst mir, denk' ich, keinen nennen können, der in noch kundigerer Weise lebte, als dieser.

Gewiß nicht.

Aber das möcht' ich ferner noch wissen, welche seiner Kenntnisse macht ihn glücklich? Etwa alle in gleicher Weise?

Keineswegs in gleicher Weise, erwiderte er.

Welche denn aber zumeist? Was lehrt ihn denn diese über das Bestehende, Geschehene und Zukünftige? Die Kunst des Bretspiels etwa?

Ei wie so, die des Bretspiels? sagte er.

Aber die Zahlenlehre?

Keineswegs.

Die Gesundheitslehre aber?

Eher.

Was lehrt ihn aber die, die ich meine, die am meisten dahin wirkende? fragte ich.

Das Gute, erwiderte er, und das Böse.

Du Durchtriebener, sagt' ich, schon lange führst du mich im Kreise herum, indem du mir verschweigst, daß nicht ein kundiges Leben unser Wohlergehn und Glück bewirkt, noch das nach allen andern Kenntnissen insgesammt eingerichtete, sondern nach dieser allein, der auf das Gute und Böse sich beziehenden. Denn wird, willst du diese Kenntniß von den übrigen Kenntnissen hinwegnehmen, die Heilkunde weniger für unsere Gesundheit, die Schusterei für unsere Beschuhung, die Weberei für

unsere Bekleidung sorgen; wird die Steuerkunst minder verhindern, daß wir auf der See, die Feldherrnkunst, daß wir im Kriege umkommen?

Um nichts minder, versetzte er.

Aber, daß dieses Alles auf eine gute und ersprießliche Weise geschehe, das wird uns, mein lieber Kritias, der Mangel dieser Kenntniß vermissen lassen.

Du hast recht.

Diese ist aber natürlich nicht die Besonnenheit, sondern diejenige, deren Bestimmung es ist, uns zu nützen. Das ist aber nicht die Kenntniß der Kenntniß und Unkenntniß, sondern des Guten und Bösen; sodaß, wenn diese nützlich ist, die Besonnenheit wol etwas Anderes als unsern Nutzen bewirken dürfte.

Wie aber, wendete er ein, sollte nicht auch sie nützen? Denn wenn wirklich die Besonnenheit die Kenntniß der Kenntniß ist und jede andere Kenntniß leitet, so möchte sie uns wol nützen, indem gewiß auch die auf das Gute sich beziehende Kenntniß von ihr abhängig ist.

Sollte sie denn, sagte ich, auch gesund machen, nicht aber die Heilkunde? Sollte sie wol auch leisten, was die übrigen Künste schaffen, und nicht jede der übrigen, was in ihrem Bereiche liegt? Oder haben wir nicht längst nachgewiesen, daß sie blos die Kenntniß der Kenntniß und Unkenntniß und keines andern Gegenstandes ist? Ist's nicht so?

Es liegt zu Tage.

Sie ist also nicht die Schöpferin der Gesundheit?

Gewiß nicht.

Denn die Gesundheit erschien als das Erzeugniß einer andern Kunst. Nicht wahr? 175

Ja.

Noch des Nutzens, Freund; denn auch diesen zu schaffen maßen wir doch jetzt einer andern Kunst bei. Nicht so?

Allerdings.

Wie kann also die Besonnenheit nützlich sein, da sie die Schöpferin keines Nutzens ist?

Natürlich in keinerlei Weise, lieber Sokrates.

Siehst du also, lieber Kritias, daß ich ganz natürlich längst 23
die Besorgniß hegte und mit Recht mir den Vorwurf machte,

meine Ansicht der Besonnenheit führe zu nichts Brauchbarem? Denn wol wäre nicht Das, wovon eingeräumt wird, daß es das Schönste von Allem sei, uns als unersprießlich erschienen, wenn ich durch meine Nachforschungen etwas Ersprießliches zu ermitteln vermöchte. Jetzt aber — sind wir doch von allen Seiten geschlagen und können nicht ausfindig machen, welchen Begriff Derjenige, der ihr den Namen Besonnenheit gab, irgend damit ausdrücken wollte, und doch haben wir Vieles eingeräumt, was in unserer Untersuchung nicht zusammenstimmte. Denn wir räumten ein, daß es eine Kenntniß der Kenntniß gebe, ohne daß unsere Untersuchung es gestattete oder zugestand; ferner räumten wir dieser Kenntniß die Kenntniß vom Erzeugniß anderer Kenntnisse ein, ohne daß auch Das unsere Untersuchung gestattete, damit der Besonnene uns Dessen kundig werde, was er weiß, daß er es weiß, und Dessen, was er nicht weiß, daß er es nicht weiß. Gewiß, indem wir das zugestanden, verfuhren wir ganz freigebig, ohne zu erwägen, daß es unmöglich sei, daß Einer Das, was er gar nicht weiß, irgendwie wisse. Denn was er nicht weiß, wisse er, behauptete unser Zugeständniß. Und doch dürfte, mein' ich, nichts unvernünftiger erscheinen, als das. Obgleich aber unsere Nachforschung uns so gutmüthig und keineswegs starrsinnig fand, vermag sie doch nicht um so leichter die Wahrheit aufzufinden, sondern diese treibt so ihr Spiel mit ihr, daß Dasjenige, was wir nach unsern gemeinschaftlichen Zugeständnissen und Einbildungen für Besonnenheit annahmen, sich uns auf eine höchst neckende Weise als nutzlos darstellte. In Beziehung auf mich ist mir das nun minder verdrießlich; deinetwegen aber, lieber Charmides, ist's mir höchst verdrießlich, wenn du, bei so einnehmendem Äußern und daneben höchst besonnenem Geiste, von dieser Besonnenheit keinen Vortheil haben und ihr Besitz dir im Leben von keinem Nutzen sein soll. Und noch verdrießlicher ist's mir wegen des Zauberspruches, den ich von dem Thraker erlernte, wenn ich ihn mit großer Anstrengung zu einer Anwendung, die keinen Werth hat, erlernte. Demnach glaub' ich durchaus nicht, daß das sich so verhalte, sondern daß ich ein schlechter Grübler sei, indem die Besonnenheit ein großes Gut ist, und du, wenn du es besitzest,
176 hochbeglückt. Siehe vielmehr, ob du es besitzest und des Zauber-

spruchs nicht bedürfest; denn besitzest du es, dann würde ich dir eher rathen, mich für einen Fasler zu halten und für unvermögend, durch Nachforschung irgend Etwas zu ermitteln, dich selbst aber für um so glücklicher, je besonnener du bist.

Und Charmides erwiderte: Beim Zeus! lieber Sokrates, ich weiß nicht, ob ich es besitze oder nicht besitze; denn wie möcht' ich das von Etwas wissen, von dem nicht einmal ihr, wie du sagst, im Stande seid auszufinden, was es irgend ist? Gewiß, ich bin weit entfernt deinem Rathe zu folgen, vielmehr hab' ich meinerseits nichts dagegen, so lange Zeit von dir mich besprechen zu lassen, bis du erkläreſt, es sei dem ein Genüge geschehen.

So sei's, sagte Kritias. Ja, lieber Charmides, wenn du das thust, wird es mir ein Beweis sein, daß du besonnen bist, indem du dich von Sokrates besprechen läßest und durchaus in keiner Weise von ihm weichest.

Sei überzeugt, sagte Dieser, daß ich ihm nachziehen und nicht von ihm weichen werde. Wäre es doch arg, wollte ich dir, meinem Vormunde, nicht folgen und nicht thun, was du mir heißest.

Gewiß, sagte er, heiß' ich es dir.

So will ich es also thun, von diesem heutigen Tage an.

He, Freunde, sagt' ich, auf welchen Rathschlag sinnet ihr?

Auf keinen, sagte Charmides, er ist vielmehr schon gefaßt.

Also willst du, sagt' ich, nicht einmal eine Voruntersuchung mir gestatten und Gewalt brauchen?

Sei gewiß, daß ich sie brauchen werde, sagte er, da Dieser da es befiehlt. Daraufhin überlege du deinerseits, was du thun willst.

Ja, da bleibt mir, versetzt' ich, nichts zu überlegen. Denn wenn du Etwas auszuführen und mit Gewalt durchzusetzen unternimmst, ist keiner der Menschen dir zu widerstehen vermögend.

So widerstehe auch du mir nicht, sagte er.

So will ich dir denn, sagt' ich, nicht widerstehen.

Anmerkungen.

1. Zur Einleitung.

1) Die von Cicero (Tusc. 3, 8) vorgeschlagenen lateinischen Ausdrücke moderatio, modestia drücken nur die äußere Erscheinung, temperantia und frugalitas gar nur eine einzelne Seite der σωφροσύνη aus, deren Grundanschauung die der geistigen, sich in Gefahren behauptenden Gesundheit ist. Ebenso sind Mäßigkeit, Mäßigung, Selbstbeherrschung ungeschickte und einseitige Bezeichnungen. Das schon von Schleiermacher gewählte Besonnenheit kommt dem Wesen des griechischen Begriffs am nächsten, ohne ihn ganz zu erschöpfen.

2) Merkwürdig, wie beide so sehr verschiedene Stämme sich selbst vor andern die Tugend der Sophrosyne beizulegen liebten; den Spartanern wird sie von ihren Bundesgenossen tadelnd als allzu große Langsamkeit und Vorsicht im Handeln vorgeworfen, wogegen ihr König Archidámos die ruhige, Neuerungen und unbedachten Entschlüssen abholde Besonnenheit, welche eine Frucht des dorischen Charakters und der lykurgischen Gesetze war, als höchste sittliche und politische Tugend preist (Thuc. I, 68, 84). Die Sophrosyne der Athener in ihrer besten Zeit faßt Perikles bei Thukydides in der herrlichen Leichenrede in den schönen Worten zusammen: „Wir lieben das Schöne mit Einfachheit, wir streben nach Weisheit ohne Weichlichkeit" (Thuc. II, 40).

3) Schon im Sagenkreise des äolischen Stammes herrscht das Ungeheure, Maßlose, Wilde vor; auch das ganze sittliche und politische Leben jener im nördlichen Griechenland weit verbreiteten Stämme, namentlich des böotischen, wird durch ein fortwährendes Streben nach dem Übermaß bezeichnet und am wenigsten hat dort der den Griechen eigene Sinn für Harmonie und maßvolle Schönheit in Leben und Kunst sich entwickeln können. Classisch ist die Schilderung des äolischen Stammcharakters bei Bernhardy, griech. Literaturgesch., I, 98—104.

4) Beide Sinnsprüche werden, wie hier vom Kritias (p. 164, 165), so im Protagoras vom Sokrates (p. 343) hoch gepriesen.

5) Wenn der tiefsinnige Herakleitos ausrief: „Vielwisserei bildet den Geist nicht" (13. Bruchstück bei Schleiermacher), derselbe Philosoph, der die Ordnung des Weltalls mit der Harmonie eines gespannten Bogens oder einer Lyra verglich, so wollte er damit dem zersplitternden Wissen von vielen äußern Dingen das Wissen von sich selbst als das wesentlichste entgegenstellen. Empedokles ermahnt: „Bedenke ein Jedes nach seiner Klarheit" (Karsten, v. 49—53), womit fast wörtlich die Charm. p. 166 an die Besonnenheit gestellte Foderung übereinstimmt. Parmenides preist den Weg des Gedankens als den allein richtigen, indem er vor dem Wege des Irrthums und der rathlos schwankenden Meinung warnt (Karsten, v. 43—51). Wie sehr die Pythagoreer auf Maß und Grenze, auf Harmonie und Ordnung hielten, wie sie in ihren Zahlenharmonien das Grundgesetz der physischen und ethischen Welt fanden, ist bekannt. Selbst Demokritos faßt die Sittlichkeit als Maß und Symmetrie (Stob. floril. I, 40. fragm. 20, Mullach); er rühmt von der Besonnenheit, daß sie das Angenehme mehre und die Lust steigere (fragm. 35, M.).

6) Das zuerst an zwei vereinzelten Stellen der Odyssee (23, 13. 30) vorkommende Wort bedeutet an der einen den wachen, klaren Sinn im Gegensatze der unklaren Thorheit, an der andern das kluge Ansichhalten eines Geheimnisses. Der Begriff der Lebensklugheit und verständigen Geistesgegenwart ward später der herrschende, doch sah schon Thukydides, gerade wie Charmides in unserm Gespräch, Scham und Ehrgefühl (αἰδώς) als ein wesentliches Moment der Sophrosyne an. („Am meisten Theil an der Besonnenheit hat das Schamgefühl", Thuc. I, 84.)

7) Bei Xenophon ist dem Sokrates die σωφροσύνη bald eins mit der Selbstbeherrschung (Memorab. 4, 7), bald mit der Weisheit, sodaß auch der σώφρων und der φρόνιμος, der Besonnene und der Verständige, ganz zusammenfallen (Memorab. 3, 9, 4, wo es auch ganz klar heißt: „Weisheit und Besonnenheit unterschied er nicht").

8) Die Paläſtra des Taureas, in welcher die Handlung im Charmides vorgeht, lag dem Tempel des Erretters Zeus (σωτήρ) gegenüber, an welchen die Königshalle (βασιλική) stieß, jene Halle, in welcher unter dem Vorsitze des zweiten Archon, der König hieß, Gericht gehalten wurde; vgl. Stallbaum, Anm. zu Cap. I.

9) Entschieden falsch construirt Sokrates eine homerische Stelle (Odyss. 17, 347), um daraus den Beweis zu führen, daß es auch eine falsche Scham gebe (p. 161); noch ärger macht es freilich Kritias (p. 163) mit einem Worte des Hesiodos. Recht sophistisch ist der Kunstgriff, womit das Thun des Seinigen mit dem Machen des Eigenen oder dem Arbeiten für sich verwechselt wird (p. 161,

doch nicht ohne die Andeutung, daß das Ganze ein neckendes Räthselspiel sei); ebenso wird dann die Selbstkenntniß in das Sichselbsterkennen des Erkennens (p. 165) verdreht. Ähnliches finden wir im Lysis und im Protagoras. Dadurch aber unterscheidet sich Platon doch immer von den Sophisten, daß selbst diese täuschenden Künste bei ihm immer den Zweck haben, auf eine bis dahin noch unbeachtete Seite des Begriffs aufmerksam zu machen.

10) Mit dem Bilde des Charmides, wie Platon es entwirft, stimmt die Schilderung Xenophon's in jenem Gespräche (Memorab. 3, 7) durchaus überein, in welchem Sokrates ihn auffodert, nicht allzu bescheiden zu sein und dreist vor dem Volke aufzutreten, dessen Intelligenz er wahrlich nicht zu fürchten brauche.

11) So bezeichnet ihn ganz treffend eins der von Ruhnken gesammelten Scholien zum Platon (S. 200); auch sein öffentliches Leben stimmt mit diesem Bilde überein; er war in der Politik ein revolutionirender, aristokratischer Doctrinair, und die Grausamkeit, mit welcher er unter den Dreißigen auftrat, war der Terrorismus des starren Princips.

12) Oft wurde er von Übelwollenden neben Alkibiades als Sokratiker genannt, um aus dem heillosen politischen Treiben beider Männer die sokratische Lehre als sittenverderbend und staatsumwälzend zu verdächtigen; Sokrates erwähnt daher gern, daß Beide nicht auf die Dauer seine Jünger geblieben seien (Memorab. 1, 2, 12—16); im Protagoras treten Beide als Freunde des Sokrates sowol als der Sophisten auf, namentlich zeigt Kritias entschiedene Hinneigung zum Protagoras.

13) Wie in dem bekannten Satze, daß die Seele im Blute sei, Arist. de anima, 1, 2. Von seiner maßvollen, aber wesentlich materialistischen Lebensansicht zeugen die Bruchstücke seiner Elegien, in deren einer er die Besonnenheit eine Nachbarin der Frömmigkeit nennt (Fragm. 2, 22, in der Bergk'schen Sammlung der Lyriker).

14) Sophistisch ist, wie auch Hermann bemerkt, seine Hinneigung zu langen Reden, ferner die unwissenschaftliche Haltung seines Satzes von dem Thun des Eigenen, und die scharfe Spitze, auf welche er sogleich den Gedanken von der Kenntniß der Kenntniß treibt.

15) Vortrefflich ist die ängstliche Ungeduld geschildert, mit welcher er seinen Satz von dem Charmides wie von einem ungeschickten Schauspieler schlecht vertheidigen und vor der Zeit preisgeben hört (p. 162), vortrefflich auch die Eitelkeit, als er nicht eingestehen will, von Sokrates widerlegt zu sein, und seine Beschämung durch unklare Worte versteckt (p. 169). Nur möchte ich in diesen Zügen nicht gerade mit Hermann (Gesch. der plat. Phil., 612) etwas Sophistisches finden.

16) Hermann, 123, 24. Wer mit Ast es unplatonisch findet, wenn Platon hier durch Sokrates den Adel seines mit Solon ver-

wandten mütterlichen Geschlechts und die edlen Individuen dieses Geschlechts preisen läßt, der hat eben dem durch und durch aristokratischen Philosophen noch gar nicht in das Herz gesehen.

17) Über den geheimnißvollen, skythisch-thrakischen Dämon Zamolxis, den angeblichen Jünger des Pythagoras, s. Creuzer, Symbolik, 2, 298—301; über den Hyperboreer Abaris das. 2, 142—146. Alte Überlieferungen von dem aus dem Norden gekommenen weisen und sangreichen Volke der Thraker hallten wol hier nach.

18) Der Unsterblichkeitsglaube, den Sokrates, mit dem Worte ἀπαθανατίζειν spielend (p. 156), dem Zamolxis beilegt, wird auch vom Herodot (4. 95, 96), der ihn Zalmoxis nennt, auf ihn zurückgeführt. In allen Schriften Platon's klingt als ein Grundton die idealisirende Auffassung des Lebens und der Weisheit der freien Naturvölker wie des unfreien Orients durch, wie wir bereits im Alkibiades jene unhistorische Bewunderung persischer Staatsweisheit antrafen. Ähnliches finden wir bei Xenophon und Euripides; unbestimmter Drang in die Ferne und Übersättigung an den eigenen Zuständen wirkten hier zusammen.

19) Überall erscheint Chärephon als derselbe, etwas trübsinnige, aber schwärmerisch seinem Meister ergebene Enthusiast; im Gorgias plänkelt er gleich im Eingange tapfer mit Polos herum; er war es, der den Ausspruch, daß Sokrates der Weiseste sei, von Delphi holte (Apol. p. 21); die Komiker nannten ihn Nachteule (Aristophanes. Vögel, v. 1296) und bespöttelten in vielfachen Wendungen seine haarspaltende Spitzfindigkeit (Wolken, v. 145, 156).

20) Sehr wahr sagt Zeller (Philos. d. Griechen, 2, 17): „Sokrates ist durch und durch Grieche, ein Mann aus dem innersten Mark seiner Nation, ein Charakter, der Fleisch und Blut hat und nicht den allgemeinen moralischen Leisten für alle Zeiten abgibt." Ein seinem nüchtern verständigen Wesen fast widersprechender Zug schwärmerischer Contemplation ist auch sein im Gastmahl geschildertes, tagelanges, mit Nachsinnen verbundenes Stehen auf demselben Platze.

21) Wollte man im Sokrates einen leidenschaftlosen, gegen körperliche Schönheit unempfänglichen Asketen erblicken, wozu doch seine Schilderung bei Xenophon gar nicht berechtigt, so müßte man ja vor allen Dingen auch den Phädros verdächtigen.

22) Vgl. den Anm. 13 angeführten Spruch des Kritias.

23) Gar schön ist die ideale Schilderung eines durch und durch selbstbewußten, von Sittlichkeit und Besonnenheit getragenen öffentlichen und häuslichen Lebens (p. 171); noch ist diese Zeit nicht gekommen, und wird sie je kommen?

24) Auch der Seher wird erst durch die Besonnenheit wahrhafter Prophet der Zukunft (p. 173); überhaupt vollendet sich der Begriff des Sehers nach Platon erst in dem wahren Philosophen, in welchem

Erkenntniß des Wahren und begeistertes Schauen des Göttlichen Eins sind; der wahre Prophet weiß das Vergangene und Gegenwärtige, wie das Zukünftige (p. 174).

25) „Alles mit Anstand und Ruhe zu thun", p. 159. Es ist keine sophistische Verdrehung, wenn Sokrates das Ruhige sogleich zum Langsamen (βραδέως) umdeutet, da dergleichen am Äußern haftende Bestimmungen an sich der Ethik nicht angehören und immer zwischen Gegensätzen schwanken.

26) Vgl. die classische Stelle bei Cic. de offic., 1, 35—39. Das decorum und die dignitas werden dort echt römisch ganz in die äußerliche Abgemessenheit des Betragens und der Haltung gesetzt und unter den Gesichtspunkt der gravitas gebracht.

27) p. 160. Vgl. den Anm. 6 angeführten Spruch des Thukydides. Auch αἰδώς gehört zu den unübersetzbaren Wörtern; der Grundbegriff ist: Scheu vor dem Heiligen (darum thront αἰδώς, Soph. Oed. Col. v. 1267, neben Zeus auf seinem Himmelsthrone), die sich dann bald als Gehorsam gegen göttliche und menschliche Ordnungen, bald als Bescheidenheit, bald als Ehrgefühl und natürlicher sittlicher Takt bethätigt.

28) Die falsche Erklärung der homerischen Stelle (p. 161) nimmt dem Gedanken nichts von seiner Wahrheit.

29) So faßt auch Weber (de Critia tyranno, Francof. 1824, p. 8) das Verhältniß des Kritias zum Sokrates in unserm Dialoge; richtiger, wie ich meine, als Hermann (S. 612), der den Kritias auf gleiche Linie mit den Sophisten stellt; denn nie hat Sokrates mit einem Sophisten so einträchtig und anerkennend an einer gemeinschaftlichen Begriffsentwickelung gearbeitet.

30) Platon's Werke, 1, 2, 7. Als Auffoderung an Platon, sich um Staatsgeschäfte zu kümmern, würde jener Satz seltsam ausgedrückt, als Abmahnung an Sokrates, nicht mehr zu lehren, sinnlos sein, da Sokrates eben lehrend das Seine that. In beiden Fällen aber würde die Beziehung deutlicher hervorgehoben sein.

31) Freilich jene Verachtung des Handwerks und aller Handarbeit, welche er p. 163 ausspricht, theilte er mit den meisten Griechen, nur nicht mit dem echten Volksmanne Sokrates, dessen Hereinziehen von allerlei Handwerken in seine Beweisführungen von ihm selbst, wie von seinen Freunden und Gegnern, oft heiter verspottet wird.

32) In diesem Sinne ist das Thun des Seinigen der Gegensatz zu der in Athen, wie in allen Demokratien, so gewöhnlichen und so störenden Vielthuerei (πολυπραγμοσύνη); das gern von Goethe angeführte Wort: „Lern' Jeder seine Lection, so wird es gut im Hause stohn", entspricht jenem Gedanken und ist ebenso bezeichnend für unsern bisherigen Mangel an öffentlichem Leben, wie umgekehrt für die Öffentlichkeit der Alten, wenn Cicero (de offic., 1, 34) es die Pflicht

der Fremden und der Beisassen, also aller Nichtbürger, nennt, nihil praeter suum negotium agere.

33) Rep. 4, 441.

34) Wir erinnern uns an die ganz ähnliche Wendung im Lysis.

35) Vgl. Anm. 23.

36) Arist. de anima, 3, 2. Eben um das unleugbar in der Seele vorhandene Wahrnehmen des Wahrnehmens zu erklären, nimmt Aristoteles jenes die Empfindungen der einzelnen Sinne zusammenfassende und der Seele zum Bewußtsein bringende Sensorium (αἰσθητήριον) an.

37) Oeuvres de Platon, II, 25—28.

38) Platon's Werke, 1, 2, 1—8.

39) Platonis opera, 5, 1, 81—99.

40) Jede Forschung des Sokrates ist Selbstprüfung, sein einziges Interesse die Wahrheit und der richtige Begriff der Sache; die Eitelkeit, mit welcher Kritias an seinen Sätzen festhält, blos weil sie die seinigen sind, kennt er nicht; p. 166.

41) Gesch. der plat. Phil., 447, 611.

42) Platon's Leben u. Schr., 419—428. Gegen Ast ist eine Abhandlung von Joh. Ochmann (Charmides Platonis qui fertur dialogus num sit genuinus, Vratisl., 1827) gerichtet.

43) Über Pl. Schr., 130—137.

44) Vgl. Anm. 20.

45) Phaedr., 237; republ., 3, 389, 4, 430; sympos., 196, und sonst vielfach.

46) So wird das Thun des Eigenen, das hier der Besonnenheit zukommt, in den Büchern vom Staate der Gerechtigkeit beigelegt; vgl. Anm. 33. Das im Laches als Tapferkeit bezeichnete standhafte Bekämpfen der Affecte und Leidenschaften (p. 191) ist anderswo ein Werk der Sophrosyne. Über die wechselnden Bedeutungen dieses Wortes vgl. Hoffmeister über den Begriff der σωφροσύνη bei Platon, Essen, 1827.

47) Prot., 332—333.

48) Dies nehmen auch Socher (S. 136) und Stallbaum (p. 86) an, nur daß Beide ihn kurz vor der Einsetzung der Dreißig verfaßt wissen wollen, wogegen es passender erscheint, anzunehmen, daß er in einer Zeit geschrieben ist, wo Kritias schon seine unheilvolle Wirksamkeit begonnen hatte, also in der ersten Zeit der Dreißig.

49) Jene Männer, durch deren Treiben die frühere Demokratie, wie der platonisirende Epistolograph sagt (Plat. epist., 7, 324), bald als Gold erschien, wollten unter Anderm den Sokrates als Schergen absenden, um den ehrenwerthen Salaminier Leon von Salamis nach Athen zur Hinrichtung zu schleppen, weil es in ihrem Interesse lag, auch die reinsten Charaktere in ihre Schuld zu verwickeln; aber Sokrates ge-

horchte dem Befehle nicht, was ihm leicht schon damals den Tod zuziehen konnte. (Plat. epist. a. a. O. Apolog., 32.)

50) Hellen., 2, 4, 19.

2. Zur Übersetzung.

1) Die den Athenern zinsbare Handelsstadt Potidäa, eine Pflanzstadt der Korinthier, auf der makedonischen Landspitze Pallene, hatte sich, von den Korinthiern und Makedoniern unterstützt, gegen Athen empört. Die in dem Folgenden erwähnte Schlacht, der Sokrates in seinem 39. Lebensjahre beiwohnte, fiel im Ganzen siegreich für die Athener aus. Sie wurde sechs Monate vor Beginn des peloponnesischen Kriegs (431 v. Chr.) geliefert. (Thukyd. I, 62—64, II, 2.)

2) „Königshalle". Diese, der Gerichtshof des zweiten Archonten, der den Namen König führte, lag am südwestlichen Abhange des Hügels, wo der Areopagos seine Sitzungen hielt, unweit des nach dem Peiraeus führenden Thores. Dahin verlegt unser Platon die Scene seines Euthyphron.

3) Gastmahl, 173.

4) Nach Thukydides (I, 64) 150 Athener nebst ihrem Anführer Kallias.

5) „Meinen Vetter", auch den unsers Platon. Wir theilen den von Stallbaum gegebenen Stammbaum hier mit.

Dropides
|
Kritias d. Ältere

Kalläschros — Glaukon d. Ält.

Kalläschros: Kritias d. Jüngere (in unserm Gespräch auftretend).

Glaukon d. Ält.: Charmides — Periktione

Periktione: Platon — Glaukon d. J. — Adeimantos

6) „Wie eine weiße Schnur auf weißem Steine", sagte eine sprichwörtliche Redensart von einer Angabe, aus der sich nichts abnehmen ließ.

7) Kritias, der Oheim unsers Dichters, war unter den Dreißigen, an deren Spitze er später stand, der gebildetste, aber auch blutdürstigste. Seine Lehrer waren unter Andern der Leontiner Gorgias und Sokrates und er wird selbst unter den Sophisten aufgeführt; darauf deutet Kap. 17. Als Redner, der auch einige Schriften hinterlassen habe, nennt ihn Cicero (vom Redner, II, 20) neben Theramenes und Lysias. Seine Gedichte waren größtentheils politischen Inhalts, die meisten in elegischer Form. Nic. Bach, Critiae tyranni Carminum aliorumque ingenii monumentorum quae supersunt. Lips. 1827. Wie die

meisten Elegiker war er auch ein ausgezeichneter Flötenspieler. Er fand in der Schlacht der Dreißig gegen Thrasybúlos seinen Tod (403 v. Chr.).

8) Ein sonst wenig bekannter Dichter. Plutarch nennt ihn neben Archilochos und Mimnermos, und der Scholiast zu Aristophanes' Wolken, 960, schreibt demselben ein zu der Zeit, in welcher die Wolken auf die Bühne kamen, selbst in den Knabenschulen zu Athen bekanntes Lied zu.

9) Zamolxis. Nach der Erzählung des Herodotos (IV, 94—96), deren Zuverlässigkeit er jedoch selbst dahingestellt sein läßt, kam der Gete Zamolxis als Sklave nach Samos, diente als solcher dem Pythagoras, wurde von diesem unterrichtet und freigegeben, erwarb sich ein ansehnliches Vermögen und kehrte damit in seine Heimat zurück. Hier errichtete er eine Art von Wirthshaus, in welchem nur Männer Zutritt fanden, trug diesen die von Pythagoras überkommene Lehre von der Unsterblichkeit vor, entzog sich in einem zu diesem Behuf von ihm angelegten unterirdischen Bau drei Jahre lang den Blicken Aller, bestätigte so, als er darauf als ein vom Tode Erstandener wieder auftrat, die Wahrheit seiner Lehre, wurde ihr Gesetzgeber und König und als Gott von ihnen verehrt.

10) Abaris; ein hyperboreischer Skythe, Priester des hyperboreischen Apollon; sein Gott hatte ihm, seinem Vorgeben nach, einen goldenen Pfeil geschenkt, der ihn, ohne daß er der Nahrung bedurfte, über Länder und Meere durch die Lüfte trug. Schon Herodot erwähnt dieser Fabel, als solcher.

11) Der Doppelkampf (παγκράτιον) vereinigte das Boxen oder den Faustkampf und das Ringen.

12) Odyssee, XVII, 347.

13) „Allein Unthätigkeit schändet" ist die andere Hälfte des aus den Hauslehren (311) entlehnten Verses.

14) Kritias sieht die ältere Inschrift: „Erkenne dich selbst" für eine gewissermaßen vom Gotte selbst stammende an, insofern sie, nach Diogenes von Laërte (1, 40), der Priesterin des Apollon Phemonoë zugeschrieben wurde; die spätern aber hielt er für Nachahmungen jener, von Solchen herrührend, die in ihr auch nur einen Rath der Lebensklugheit, nicht der Lebensweisheit erkannten. Die Warnung vor Übermaß und unbesonnener Bürgschaft zeugt von menschlicher Klugheit, der Zuruf: „Erkenne dich selbst" von göttlicher Weisheit. Im Protagoras (343) wird dieser Zuruf einem der sieben Weisen beigelegt.

15) Nach Heusde's von Stallbaum gebilligter Vermuthung: ὁμολογήσοντός σοι statt des gewöhnlichen ὁμολογήσαντός σου.

16) Bei Gastmahlen wurde am Schlusse derselben das dritte und letzte Trankopfer dem Erretter Zeus dargebracht. Daher die, von unserm Platon mehrfach gebrauchte sprichwörtliche Redensart, von

einem der Vollendung nahen und mit der Götter Hülfe glücklich zu vollendenden Unternehmen. Bei der dritten, von Charmides aufgestellten Erklärung der Besonnenheit, deren Rechtfertigung Kritias übernommen hat, handelt es sich nur noch, um über ihre Richtigkeit auf das Reine zu kommen, um einen richtigen Begriff von der Selbsterkenntniß.

17) Denn es sind zwo Pforten der luftigen Traumgebilde:
Diese von Elfenbein, und jen' aus Horne gefertigt.
Welche nun gehn aus der Pforte geschliffenes Elfenbeines,
Solche täuschen den Geist durch wahrheitlose Verkündung;
Aber die aus des Hornes geglätteter Pforte herausgehn,
Wirklichkeit deuten sie an, wenn der Sterblichen einer sie schauet.
Odyssee, XIX, 562 fg.

VII.

Laches oder die Tapferkeit.

Einleitung.

Jene schöne und maßvolle Besonnenheit, welche das ganze Leben der Griechen durchdrang, gab auch ihrer Kriegführung und kriegerischen Tapferkeit eine ganz eigenthümliche Gestalt. Schon in den homerischen Heldenliedern wird die bewußte Tapferkeit der Achäer und die Verbindung des kühn vordringenden Muthes mit der schlau berechnenden Klugheit bei ihren Führern, im Gegensatze zu den meistens wild und regellos anstürmenden und im Kampfe nicht ausharrenden Troern, vielfach verherrlicht [1]). Durch Absingung von Päanen und Marschliedern vor der Schlacht, durch regelrechten Kampf in festgeschlossenen Gliedern, durch zweckmäßige und symmetrische Aufstellung der Streitmassen gestaltete sich bei den griechischen, am meisten bei den spartanischen Heeren selbst der Krieg gewissermaßen zu einem schönen Kunstwerke [2]). Die großen Feldherren der Spartaner, Athener, Thebaner stellten meistens in ihren Charakteren jene bei den Barbaren so seltene und auch bei den neuern Völkern nicht allzu häufige Verknüpfung der Kühnheit mit der Klugheit, der Kriegstüchtigkeit mit hoher geistiger Bildung dar. Mit Recht konnte daher Perikles bei Thukydides von den Athenern rühmen, daß sie vor andern Völkern zugleich am kühnsten wagen und am reifsten überlegen, während bei Andern die Unkunde der Gefahr Muth einflöße, die Überlegung aber bedenklich und zaghaft mache [3]). Wie nun jede Philosophie durch den Geist des Volks, in welchem sie entsteht, vielfach bedingt wird, so folgte auch Sokrates nur der Eigenthümlichkeit des griechischen Volkes, wenn er die Tapferkeit nicht ohne Erkenntniß der Furcht

erweckenden Gegenstände denken konnte und sie oft geradezu ein Wissen nannte. So sagt er in einem Gespräche mit Euthydemos [4]), daß nur Die tapfer seien, welche als Wissende mit den Gefahren und mit allem Furchtbaren umzugehen wüßten, Feigheit aber darin bestehe, daß man in der Gefahr sich nicht zu nehmen wisse, weil man sie nicht kenne. Während aber hier Sokrates das der Tapferkeit zum Grunde liegende Wissen noch mehr als ein rein praktisches zu nehmen und es in jene klare Übersicht und rasche Benutzung der Verhältnisse zu setzen scheint, die wir namentlich von dem Feldherrn verlangen, so ist es doch auch nicht zu bezweifeln, daß er bei andern Gelegenheiten sich noch bestimmter darüber ausgedrückt und die Tapferkeit als das Wissen von den zu fürchtenden und nicht zu fürchtenden Gegenständen bestimmt hat [5]). So sehr nun aber auch diese Erklärung dem griechischen Charakter entsprach, so konnte es doch nicht fehlen, daß sie vielfach angefochten und als dem Gefühl und der Erfahrung widerstrebend bezeichnet wurde; denn gerade bei der Tapferkeit scheint das Moment des Wissens am meisten zurück- und das des Handelns hervorzutreten, sodaß nichts gewöhnlicher und natürlicher ist, als die Verwechselung des kühnen Muthes und der planlosen Verwegenheit mit der bewußten und sittlichen Tapferkeit, die allein als Tugend gelten darf. Auch in dem jungen Platon mochte jener sokratische Satz, als er ihn zuerst hörte, manche Zweifel und Bedenken erweckt haben. Um nun diese Zweifel zu überwinden und sich selbst und seinen Lesern das Wesen der Tapferkeit im Sinne des Sokrates klar zu machen, zugleich aber auch, um für die strenge Lehrweise, die reine Sittenlehre, die harmonische Tugend des geliebten Meisters ein Zeugniß abzulegen, schrieb er den Laches.

In Form und Inhalt schließt sich dieses Gespräch genau an den Lysis und Charmides an und bildet mit jenen beiden eine schöne Trias. Denn durchweg finden wir zwischen diesen drei Dialogen die genaueste Verwandtschaft. In allen dreien wird, im Gegensatze zu den frühern, viel einfacher angelegten Gesprächen, ein kunstvoller, fast dramatischer Plan in einer rasch und doch in geregeltem Stufengange sich fortbewegenden Handlung mit reichem scenischen Schmucke und ebenso feiner

als lebensfrischer Charakteristik der mannichfaltigsten Persönlichkeiten durchgeführt. In allen dreien tritt Sokrates noch in rüstigster Manneskraft in einem Kreise befreundeter Jünglinge oder Männer, die ihn hoch verehren und von ihm für sich oder für ihre Söhne Belehrung begehren, lehrend und rathend auf, und weder ein übermüthig mit Scheinweisheit prunkender Sophist, noch ein dem Sokrates mit beschränktem und befangenem Urtheil widersprechender und widerstrebender Mitbürger erscheint störend in dem vertrauten Kreise, wie in mehren spätern Dialogen; daher machen gerade diese drei Gespräche, die Erzeugnisse der jugendlichsten Begeisterung Platon's, auf den Leser einen so harmonischen und befriedigenden Eindruck. In allen dreien erscheint Sokrates als Jugendlehrer, und seine unübertreffliche Lehrweise, mit welcher er die unklaren und dürftigen Vorstellungen ungeübter Denker berichtigt, stufenweise zu immer reinern Begriffen fortbildet und jeder Wahrheit sogleich einen ethischen Gehalt und eine Beziehung auf das Herz und das eigene sittliche Thun seiner Zuhörer abgewinnt, seine strenge Dialektik, womit er aus den vereinzelten Elementen der ethischen Grundbegriffe Schritt vor Schritt ein Ganzes zusammenfügt, wird in allen dreien in ganz gleicher Weise gepriesen und anschaulich dargestellt. Wie nun dem Lysis sein gereifterer Freund Menexenos zur Seite steht, wie neben dem Charmides sein philosophisch gebildeter Vetter Kritias auftritt, so erscheint hier neben Laches, gleichsam ihn ergänzend, der weisere Nikias; gerade aber, wie jene beiden Dialoge, eben wegen dieser Verschiedenartigkeit ihrer Personen, in zwei Haupttheile zerfallen, von denen der eine einen mehr elementaren, der andere einen mehr dialektischen Charakter an sich trägt, so unterscheiden wir auch hier von dem populärern Theile der Unterredung, in welchem Laches dem Sokrates antwortet, einen dialektischern, in welchem Nikias in den Vordergrund tritt. Selbst das haben die drei Dialoge miteinander gemein, daß der Schauplatz derselben eine Ringschule ist. Die den Gegner überraschenden, an die Kunstgriffe der Sophisten erinnernden Gedankenwendungen und die auf falscher Erklärung beruhenden Anwendungen von Dichterstellen, deren Sokrates sich in jenen Dialogen hier und da bedient, fehlen auch hier nicht. Alle drei endlich schlie-

ßen mit einer ungelösten Frage, woraus hervorzugehen scheint, daß Platon über die sokratischen Wahrheiten, die er in diesen Gesprächen entwickeln wollte, selbst noch nicht zu einem klaren Abschlusse gekommen war. Wie nun aber ein wirklicher Künstler auch bei solchen Werken, die derselben Periode seines Lebens angehören und Ausflüsse derselben Seelenstimmung sind, sich nie wiederholen, sondern überall neue Züge und Motive anbringen wird, so unterscheidet sich auch der Laches in wesentlichen Punkten vom Lysis und Charmides. Im Laches fehlt zunächst jene einleitende Erzählung, die wir in den beiden andern Dialogen fanden; dagegen vertritt hier die Unterredung zwischen den beiden ältern und den beiden jüngern Männern, in deren Mitte uns sogleich der Anfang des Gesprächs versetzt, und die lebhafte Schilderung des Aufsehens, das soeben an derselben Stelle das ungewohnte Schauspiel des Kampfes in voller Rüstung gemacht hat, in einer höchst anschaulichen und lebendigen Weise die Stelle des erzählenden Einganges. Ferner ist der Laches in dieser Trias der am meisten sich dem Gestaltenreichthum und dem raschen Gange des Drama annähernde Dialog; denn während in den beiden andern Sokrates sich mit den Hauptpersonen nacheinander in genau bestimmter Reihenfolge unterredet, tritt hier mehrmals, gerade wie in einem Drama voll leidenschaftlicher Aufregung, der rascheste Wechsel der Personen ein, ja, Laches und Nikias fallen sich oft in ihrem Eifer in das Wort, reden gegeneinander und unterbrechen mit ihrem zuweilen in Persönlichkeiten ausartenden Streite den Gang der Erörterung, sodaß Sokrates, zwischen Beide gestellt, stets herüber- und hinüberreden muß, um zu schlichten, zu vermitteln und den Faden der Untersuchung festzuhalten. Bemerkenswerth ist aber auch der größere Reichthum an Charakteren in unserm Dialog und der schärfere Gegensatz, in welchem sie zueinander stehen; denn um Sokrates gruppiren sich zwei Paare von Männern verschiedener Altersstufen und sehr verschiedener geistiger Begabung und Charakteranlage, die Ältern, schlichte Bürger beschränktern Geistes und darum mehr hörend und aufnehmend, im Hintergrunde, die Jüngern, berühmte Kriegshelden, darum als Handelnde bedeutsam in den Vordergrund gestellt, und Beide wieder unter sich den Gegensatz des kühn vordringenden und tapfer

ausharrenden Soldatenmuthes und der berechnenden Klugheit des bedächtigen Taktikers in scharfer Zeichnung darstellend. Damit aber kein Lebensalter unvertreten bleibe, erscheinen auch die jungen Söhne des Lysimachos und Melesias, um deren Bildung die Väter so gewissenhaft bemüht sind, als fast stumme Personen auf der Bühne. Höchst bezeichnend aber für den ganzen Charakter unsers Dialogs ist es, daß, während im Lysis nur Knaben und Jünglinge neben Sokrates auftraten und auch im Charmides noch ein Jüngling die Hauptrolle spielte, hier im Laches nur gereifte Männer an der Unterredung Theil nehmen, von denen wieder nur die beiden großen Kriegsmänner die Hauptfrage des Gesprächs mit Sokrates besprechen. Dadurch bekommt das Ganze in Ton und Haltung etwas Männliches und Kräftiges, was an die strenge dorische Harmonie, welche Laches im Sokrates wahrnimmt, erinnert und herrlich mit dem Wesen der Tapferkeit übereinstimmt, deren Begriff zu entwickeln die Aufgabe des Gesprächs ist, jener Tugend, die der Grieche vorzugsweise als die Tugend des Mannes bezeichnete.

Denn in dem Begriffe der Tapferkeit, wie er sich allmälig in immer größerer Klarheit herausstellt, liegt in wissenschaftlicher und künstlerischer Hinsicht der Mittelpunkt des Gesprächs, sein Grundgedanke, der sich mit jener dem Platon so ganz eigenthümlichen Kunst in allen Charakteren, in allen Reden, ja selbst in dem Tone und der Färbung des Ausdrucks abspiegelt. Gleich der Eingang zeigt uns zwei biedere und ehrenwerthe Bürger, die schon bejahrtern Söhne zweier berühmter Kriegs- und Staatsmänner, des großen Aristeides und des Thukydides, des Sohnes des Melesias. Gewiß durften diese beiden Männer vor vielen andern als Beispiele wahrer Bürgertugend und echter Tapferkeit gelten; der eine hatte durch den reinen Glanz seines Namens und durch seine im großen Freiheitskampfe bewiesene Feldherrntugend seine Vaterstadt zu dem Range der ersten griechischen Macht erhoben, der andere mit größter Tapferkeit im aristokratischen Sinne den Plänen des immer mehr der reinen Demokratie zusteuernden Perikles widerstrebt, bis er endlich in diesem Kampfe erlag und in Folge der Einflüsse seines großen Gegners durch das Scherbengericht aus Athen verbannt wurde. Aber von dem Geiste und der Kraft

der Väter hatten die Söhne nichts geerbt; sie sind Beispiele des oft von Platon wiederholten Satzes, daß große Staatsmänner häufig die schlechtesten Erzieher sind, und zugleich Vertreter jener zwanzigjährigen Periode in der Geschichte Athens vom Tode des Kimon bis zum Tode des Perikles (449—429), während deren neben der Alles überragenden Größe des Perikles kein anderer bedeutender Charakter auftrat. Passend führt Lysimachos, der Sohn des berühmtern Mannes, das Wort. Seine Reden zeigen uns den schlichten Bürger, der mit naiver Bescheidenheit sich seiner Beschränktheit wohl bewußt ist und nun in seiner Bildungslust und Bildungsbedürftigkeit ängstlich nach Allem hascht, was zur Bildung seiner Söhne beitragen und durch sie den verlorenen Glanz des Hauses wieder herstellen könnte. Sehr bezeichnend ist, daß gerade ein so neues und für die Bildung der Jugend wenig erhebliches Kunststück, wie die eben angeschaute Hoplomachie, ihm den Anstoß dazu gibt, sich an die tüchtigen Männer Laches und Nikias zu wenden und sie über die beste Art der Erziehung seiner Söhne zu befragen. Herrlich hat Platon den treuherzigen Ton des wackern Mannes getroffen, der in seinen engen Kreisen nicht einmal vom Sokrates und von dessen Weisheitslehren etwas gehört hatte, vom Sokrates, dessen Vater Sophroniskos doch sein Freund und Bezirksgenosse gewesen war und von dessen neuem Ruhme selbst die Kinder schon zu reden wußten [6]). Melesias, des Thukydides Sohn, tritt neben seinem Freunde nur an einer Stelle redend auf, wo er nicht, wie Lysimachos, sein Urtheil durch die Mehrzahl der Stimmen, sondern, in Folge eines vom Sokrates ihm gegebenen Winkes, lediglich durch das Gewicht des Urtheilenden bestimmen lassen will. Sollte nicht Platon, in dessen Lebensbildern kein Zug bedeutungslos ist, damit haben andeuten wollen, daß Melesias mehr zum aristokratischen Wesen hinneigte als Lysimachos? Wir könnten dann vielleicht unsern Melesias in jenem Manne dieses Namens, der im Auftrage des aristokratischen Rathes der Vierhundert, nach der durch Antiphon bewirkten Umwälzung, nach Argos ging, wiederfinden [7]). Da nun aber kriegerische Tüchtigkeit für des Mannes höchste Tugend galt, so wird das Gespräch zunächst an eine ganz specielle, mit der Erziehung der Jugend für die

Zwecke des Kriegs zusammenhängende Frage angeknüpft. Es ist die von Lysimachos aufgeworfene Frage, ob die Hoplomachie, das ist die Kunst des Fechtens in voller kriegerischer Waffenrüstung [8]), ein der Jugend förderliches Bildungsmittel sei. Es ist klar, daß Platon nur deshalb von diesem einzelnen Falle ausging, weil er sogleich an einem auffallenden Beispiele die falsche Tapferkeit der wahren gegenüberstellen wollte. Denn gewiß lesen wir doch des Philosophen eigene Meinung in dem Urtheil des Laches, der jene Kunst verwirft, weil sie ihm zu wenig praktischen Nutzen zu haben und als zu weit getriebene Künstelei nicht in das einfach schöne System der Gymnastik, wie sie am zweckmäßigsten bei den Spartanern ausgebildet war, zu passen scheint. Auch die komische Schilderung des Meisters jener Kunst, wie er mit seiner wunderlichen an dem feindlichen Schiffe hängenden Speersichel sich bei allen Zuschauern lächerlich macht, läßt uns Platon's Ansicht deutlich genug erkennen, und ist gewiß nicht ein so müßiges Beiwerk, wie Schleiermacher meinte. In der Achtung, welche Nikias und Laches dem Sokrates zollen, indem sie die beiden Alten auf seinen immer das Rechte treffenden pädagogischen Rath verweisen, erkennen wir sogleich die gebildeten Athener, die von dem regen geistigen Leben ihres bildungsreichen Zeitalters nicht unberührt geblieben sind. Beide zusammen und neben und über ihnen Sokrates, stellen uns im lebensvollsten Bilde alle Seiten und Beziehungen der Tapferkeit dar. Am Laches ist jeder Zoll ein Soldat; seine Tapferkeit ist der echte Soldatenmuth, der ohne planvolle Berechnung durch die Kühnheit des Angriffes und die standhafte Ausdauer im Kampfe den Feind zu Boden wirft. Daß man auch in andern Lebensverhältnissen tapfer sein, daß wahre Tapferkeit sich auch durch andere, viel schwierigere Kämpfe bewähren kann, davon hat er keine Ahnung; seine Tapferkeit ist eine blos natürliche, eine Temperamentstugend, die er auch den Ungebildeten und Barbaren, ja selbst manchen Thieren zugestehen muß. Daß die Tapferkeit auf dem Wissen beruhen, daß sie, wie jede andere Tugend, erlernt werden müsse, erscheint ihm wunderlich. Allgemeine Begriffe vermag er nicht zu fassen, und wenn ihm auch der richtige Gedanke vorschwebt, so versagt ihm doch, nach seinem eigenen Geständniß, das Wort; darum

läßt er sich durch die Dialektik des Sokrates leicht in Widersprüche verwickeln, sodaß er zuletzt weder mehr aus noch ein weiß. Dabei ist er, wie einst Kimon, ein warmer Freund des Spartanerthums; er verwirft die Hoplomachie, weil die Spartaner sie verwerfen, er lobt am Sokrates die schöne Harmonie zwischen Leben und Lehre, die er mit der kräftigen dorischen Harmonie in der Tonkunst vergleicht. Ihm gegenüber vertritt Nikias eine höhere Stufe der Kriegskunst; selbst ein feiner Taktiker, vertheidigt er die Hoplomachie als gute Vorübung für die leichtere taktische Bewegung der Heere; in Allem, was er sagt, erscheint er als ein besonnener, bedächtiger, planvoll berechnender und fast ängstlich alle Möglichkeiten erwägender Feldherr; ihm fehlt die, frisch die Gelegenheit des Sieges ergreifende, Kühnheit, er liebt es, durch vorsichtiges Zaudern gewissere Siege zu erringen [9]). In Folge seiner sinnigen und nachdenklichen Natur neigt er zum Aberglauben hin; er gibt viel auf Weissagung und Zeichendeutung, worauf sowol Laches als Sokrates mehrmals anspielen [10]). Der Satz, daß die Tapferkeit eine Frucht des Wissens sei, befremdet ihn weniger als den Laches, er kennt ihn schon aus seinem frühern Verkehr mit Sokrates und hat ihn um so lieber sich angeeignet, weil er seiner eigenen Natur durchaus entsprach. Aber auch seine Tapferkeit ist noch nicht die richtige; denn nicht nur fehlt ihr das Moment der Kühnheit, sondern das Wissen, von welchem sie ausgeht, ist nicht die Erkenntniß der wahren Güter und der ewigen sittlichen Weltordnung, welche Sokrates meint, sie ist die Klugheit des verständigen, umsichtigen, mit Scharfblick die nächsten Folgen seiner Unternehmungen berechnenden, aber nirgends sich zu genialen und umfassendern Plänen erhebenden Feldherrn. So ergänzen sich beide Naturen gegenseitig, und erst, wenn die Klugheit des Einen sich mit der Kühnheit des Andern verbände, würden wir ein Bild des wirklich tapfern Mannes haben. Diese Charakteristik der beiden Männer stimmt nun auch durchaus mit der Geschichte überein. Neben Demosthenes und Lamachos waren Laches und Nikias in der ersten Hälfte des peloponnesischen Krieges die bedeutendsten Feldherren. Vom Laches zwar lesen wir bei Thukydides nur, daß er den ihm übertragenen Kriegszug nach Sicilien wacker und mit glücklichem Erfolge

ausgeführt hat, bis derselbe von den Athenern wieder aufgegeben wurde [11]). Dagegen erscheint Nikias überall als ein oft allzu ängstlich berechnender Taktiker; immer dem Frieden geneigt, Urheber jenes, nach ihm benannten, auf funfzig Jahre geschlossenen Friedens, der den furchtbaren griechischen Bürgerkrieg auf kurze Zeit unterbrach, widersetzte er sich als Vertreter erhaltender Grundsätze den hochfliegenden und abenteuerlichen Plänen des Alkibiades, der schon von einer Unterwerfung des ganzen westlichen Europa träumte, als er die Athener zu dem unglücklichen sikelischen Kriege fortriß [12]); nur nach langem Widerstreben übernahm er, in Gemeinschaft mit Alkibiades und dem muthigen Lamachos, den Oberfehl in diesem Kriege, dessen Ausgang er mit prophetischem Blicke voraussah und den er, nach der Entfernung des Alkibiades, nicht in dessen kühnem Sinne, sondern mit zaudernder, nur Schritt vor Schritt vorrückender Bedächtigkeit führte, dadurch aber den Feinden Zeit ließ, innerlich durch bessere Rüstung zu erstarken und spartanische Hülfe an sich zu ziehen. Am größten erschien er in der Noth, wo ihn nie sein standhaft ausharrender Muth, sein festes Vertrauen auf den Beistand der Götter, seine ruhige und klare Erwägung der Verhältnisse verließ [13]). Dabei gestattete er dem ihn beherrschenden Aberglauben, der damals in Athen unter den Einflüssen der neuen philosophischen Bildung schon aus der Mode zu kommen anfing, zuweilen einen schädlichen Einfluß auf seine Unternehmungen [14]). Nicht ohne eine, wenn auch nur leise angedeutete Beschränkung seines Lobes rühmt Thukydides sein tüchtiges, der gesetzmäßig herkömmlichen Tugend entsprechendes Bestreben [15]); weniger gerecht spricht Plutarch ihm sogar den persönlichen Muth ab, indem er sagt: „von Natur war er ohne Kühnheit und zur Hoffnungslosigkeit hingeneigt; doch verbarg er seine Furchtsamkeit durch seine glücklichen Erfolge" [16]). Über Laches und Nikias steht nun, jünger als Beide, Sokrates als ein leuchtendes Beispiel selbstbewußter und deshalb wirklich sittlicher Tapferkeit. Selbst sein Kriegsmuth wird von dem Laches, einem gewiß in dieser Beziehung urtheilsfähigen Richter, gebührend anerkannt; denn bei Delion, wo die meisten flohen, zog er, an Besonnenheit sogar dem Laches überlegen, nebst diesem nur Schritt vor Schritt und tapfer fechtend sich aus der

Schlacht zurück [17]). Aber seine Tapferkeit war nicht blos eine kriegerische, sie bezog sich auf alle Lebensverhältnisse, auf Leibliches und Geistiges, sie war feste und bewußte Haltung in jeder Gefahr, stete Herrschaft des klaren Wissens über dunkle Gefühle und übermäßige Leidenschaften, über Furcht und Betrübniß, Begierde und Lust [18]); sie war wesentlich eins mit seiner Weisheit und mit seiner Besonnenheit und stand so hoch über der berechnenden Klugheit des Nikias, wie seine wahre Frömmigkeit über dem Aberglauben des Letztern.

Aber auch in der Dialektik des Dialogs und in dem strengen und stufenweisen Fortgange der Untersuchung erkennen wir den in der Schule des Sokrates gebildeten und rasch gereiften Denker wieder. Wie in dem Charmides der Kopfschmerz des Jünglings, so ist hier die Frage nach dem pädagogischen Nutzen der Hoplomachie der Ausgangspunkt der Unterredung, und gerade wie dort Sokrates sogleich die Gesundheit des Leibes auf die Gesundheit der Seele zurückführt, so bezieht er auch hier jene einzelne Frage sofort auf die Bildung der Seele, in welcher er den einzigen Zweck der Jugendbildung sieht, und schlägt dadurch von vorn herein gleichsam den Grundton der ganzen Erörterung an. Da nun die Bildung der Seele wieder in der Tugend ihren höchsten Zweck hat, so wird als Grundbedingung für die Beantwortung von dergleichen pädagogischen Fragen die Kenntniß des Tugendbegriffes gefordert, an welchem der Begriff der Tapferkeit nur eine einzelne Seite ist. Diesen Begriff zu finden ist nun der nächste Gegenstand der Untersuchung, wobei von dem allgemeinen Begriffe der Tugend vorläufig noch abgesehen wird, da dieser nur aus der genauesten Kenntniß seiner Theilbegriffe gewonnen werden kann.

Die erste Erklärung, welche Laches, vom Sokrates aufgefordert, von der Tapferkeit gibt, zeigt uns den völlig ungeübten Denker; sie geht von einem ganz einzelnen Falle und von der Vorstellungsweise eines schlichten Soldaten aus, der nur im Kriege und auch dort nur in der regelmäßigen Feldschlacht und im furchtlosen Behaupten seines Postens Tapferkeit anerkennt. Wenn Sokrates dagegen erinnert, daß doch von Vielen auch auf der Flucht tapfer gekämpft werde, wie von den Skythen und ähnlichen Reitervölkern, so liegt darin zunächst eine

feine Anspielung auf die keineswegs feige Art und Weise, mit welcher er selbst nebst dem Laches sich bei Delion zurückgezogen hatte; zugleich aber wird schon hier angedeutet, daß nicht blos im Angriffe, sondern ebenso oft auch im standhaften Vermeiden des Gefährlichen die Tapferkeit sich bewährt. Sofort erhebt sich Sokrates, ohne lange Übergänge, zu dem wichtigen Gedanken, daß auch die standhafte Ertragung der Leiden, die Selbstbeherrschung des Geistes und die Überwindung von Lüsten und Begierden Tapferkeit sei. Nun erst ist dieser Tugend ein hinlänglich weites Feld eröffnet und der Auffindung ihres Begriffes vorgearbeitet; ein höherer und weiterer Gesichtspunkt ist gewonnen, von welchem nun die zweite Erklärung des Laches ausgeht, daß die Tapferkeit eine gewisse Beharrlichkeit der Seele sei. Aber auch diese der Wahrheit schon näherkommende Bestimmung ist noch eine schwankende. Denn das blos standhafte Ausharren ist an sich ein sittlich gleichgültiger Act, es wird erst dann eine sittliche Handlung, wenn es auf vernünftigen Gründen beruht und einen sittlichen Zweck hat; widrigenfalls würde es nicht Tapferkeit, überhaupt nicht Tugend, sondern tadelnswerther Eigensinn und schädliche Halsstarrigkeit sein. Hiernach würde nur eine vernünftige Beharrlichkeit der Seele Tapferkeit heißen können, was Laches auch gern, sich selbst berichtigend, zugibt. Aber auch durch diesen Zusatz ist noch wenig gewonnen; denn theils werden wir noch nicht jede vernünftige Beharrlichkeit Tapferkeit nennen, wie Niemand einen Vater tapfer nennt, der seinem Sohne beharrlich Schädliches verweigert, theils schreiben wir auch einem Solchen, der nach vernünftiger Erwägung aller Umstände und im Bewußtsein seiner vortheilhaftern Lage den Feind angreift und muthig im Kampfe ausharrt, ein geringeres Maß von Tapferkeit zu, als einem Andern, der gegen den Feind im Nachtheile ist und dennoch vor ihm nicht zurückweicht. Die Perserkriege konnten zu diesem Satze den Beleg abgeben. Also selbst das verständige Beharren, wie es etwa in des Nikias Weise lag, ist an sich noch nichts Sittliches, es kann vielmehr unter Umständen ebenso unsittlich als schädlich erscheinen. Auch hier werden wir wieder lebhaft an Charmides erinnert, wo mit ähnlichen Gründen die Erklärung, daß die Besonnenheit Bedächtigkeit sei, zurückgewiesen wurde.

Nun gibt Nikias, der jetzt in das Gespräch eingreift, sogleich der Untersuchung eine andere Richtung, indem er auf den oft vom Sokrates aufgestellten Satz, daß das Können nicht von dem Wissen und die Weisheit nicht von der Tugend verschieden sei, hinweist und ohne allen Umschweif die Tapferkeit als die Kenntniß Dessen, was wir fürchten und nicht fürchten müssen, bestimmt. Gegen ihn macht Laches zuerst geltend, daß diese Erklärung viel zu weit sei; denn auch der Arzt müsse wissen, was für die Gesundheit zu fürchten sei oder nicht; jene Kenntniß sei also nicht ein Kennzeichen der Tapferkeit, sondern jeder praktischen Wissenschaft, die auf die Abwehr von Übeln und auf die Aneignung von Gütern abzwecke. Aber auch in dieser Beziehung fühlt Nikias das Richtige; er entgegnet, daß es über jenem Wissen von dem Gefährlichen noch ein höheres Wissen geben müsse, das uns lehre, ob und wann die Dinge, die wir für Güter halten, wirkliche Güter seien; die einzelne, unmittelbar auf das Praktische gerichtete Wissenschaft könne uns darüber nicht belehren, sowie etwa der Arzt auch nicht wisse, ob die Gesundheit und die Erhaltung des Lebens wirklich und unter allen Umständen ein Gut sei. Es wird also anerkannt, daß ohne die Erkenntniß der wahren Güter, die dann wieder auf den Begriff eines höchsten Gutes hinführen muß, gar kein sittliches Handeln, keine Tugend, mithin auch keine Tapferkeit möglich sei. So sind wir gleichsam an der Schwelle der sokratischen Tugendlehre angelangt. Nikias, welchem Laches spöttisch entgegnet, jene von ihm gesuchte Wissenschaft möge wol die Wissenschaft des Propheten sein, der gewiß den Ausgang aller Handlungen am besten kenne, findet auch in dieser jene Lehre von den wahren Gütern noch nicht, er ahnt ein höheres Wissen, das er als ein so wesentliches Moment der Tapferkeit ansieht, daß er, zum großen Erstaunen des Laches, den Thieren die Tapferkeit ganz abspricht und ihnen nur etwa Kühnheit und Furchtlosigkeit zugesteht, eine Sonderung ganz verschiedener, im gemeinen Leben aber oft verwechselter Begriffe, in welcher Sokrates, seinen Beifall kaum verhehlend, einen Einfluß des Begriffe und Ausdrücke auf das Schärfste unterscheidenden Prodikos wahrzunehmen glaubt [19]).

Nichtsdestoweniger findet er in jener Erklärung, welche

Nikias von der Tapferkeit gab, noch einen wesentlichen Mangel. Sie scheint nämlich das Gebiet der Tapferkeit auf zukünftige Güter und Übel und ihr Wissen auf das Wissen von diesen Gütern und von der größern oder geringern Gefährlichkeit dieser Übel zu beschränken, während doch jedes Wissen Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft umfassen, also nicht blos auf die noch zu erwartenden, sondern auch auf die gegenwärtigen und vergangenen Güter sich beziehen muß. Darin liegt die Andeutung, daß jedes wahre Wissen nur das Ewige, im Wechsel Dauernde, Wahrheiten, die zu allen Zeiten wahr gewesen sind und wahr bleiben werden, zum Gegenstande haben kann, woraus dann wieder folgt, daß die Tapferkeit, wie jede andere Tugend, auf die Erringung oder Behauptung dieser wesentlichen und bleibenden Güter abzweckt. Wenn Ast meint, daß der Verfasser des Dialogs hier den Sokrates sich selbst widerlegen lasse, indem dieser gegen die von Nikias aufgestellte, doch durchaus sokratische Erklärung rede, so ist dagegen zu erinnern, daß Sokrates keineswegs diese Erklärung verwirft, wie er sie ja auch später im Protagoras ausdrücklich wiederholt, daß er sie aber einer Ergänzung für bedürftig hält, weil in derselben die Beziehung auf die dauernden und wesentlichen Güter noch nicht genug hervorgehoben war; diese Ergänzung aber konnte nur durch das Zurückgehen auf den allgemeinen Tugendbegriff gewonnen werden, der im Protagoras schon vorausgesetzt wird. Ohne diesen Zusammenhang der Tapferkeit mit der gesammten Tugend würde die Erklärung des Nikias auch auf jene blos verständige Kriegstüchtigkeit bezogen werden können, wie sie dieser Feldherr im Leben übte, die aber Sokrates noch nicht als echte Tugend ansehen konnte. Freilich aber werden nun die Grenzen der Tapferkeit wieder zu weit gezogen, denn, wie Sokrates ausdrücklich hinzufügt, auch die andern Tugenden, die Gerechtigkeit, die Besonnenheit, die Frömmigkeit beruhen auf jenem Wissen der ewig bleibenden Güter; somit ist der besondere Begriff der Tapferkeit, der den Unterschied derselben von den andern Tugenden begründet, noch nicht gefunden und die Hauptfrage des Dialogs ungelöst geblieben. Mit dieser ungelösten Frage schließt das Gespräch, an dessen Schlusse Sokrates auf eine demnächst bevorstehende Fortsetzung der Unter-

redung verweist. Dieser Schluß erinnert wieder lebhaft an den Schluß des Lysis und des Charmides.

In der That aber sind im Gange der Untersuchung, gerade wie dort, alle Momente des gesuchten Begriffes wirklich zur Sprache gekommen, und nur das letzte Wort der zusammenfassenden Betrachtung hat der Schriftsteller seinen Lesern überlassen zu dürfen geglaubt. Die Tapferkeit ist zunächst eine Seite, oder, wie Sokrates populair sich ausdrückt, ein Theil der Tugend, wobei aber der Satz von der Untheilbarkeit des Tugendbegriffes, der im Protagoras zur vollen Klarheit gebracht wird, schon hier deutlich genug durchschimmert. Somit ist die wahre Tapferkeit, wie jede Tugend, ein Streben nach bleibenden, also geistigen Gütern; wie nun aber in jeder Tugend alle Tugenden liegen, so ist auch die Tapferkeit mit der Weisheit, Gerechtigkeit, Besonnenheit, Frömmigkeit ganz unzertrennlich verbunden. Dagegen unterscheidet sich die Tapferkeit von diesen Tugenden sowol durch ihren unmittelbaren Gegenstand als durch ihre Form. Denn ihr nächster Gegenstand ist allerdings für uns ein zukünftiges Gut, das wir im tapfern Kampfe erringen, oder ein zukünftiges Übel, dem wir durch standhafte Ausdauer entgehen wollen. Darum erscheint die Erklärung, daß Tapferkeit das Wissen Dessen sei, was wir mit Recht zu fürchten und nicht zu fürchten haben, von diesem beschränktern Standpunkte aus durchaus als richtig; der Tapfere, weil er die wirklichen Güter und die wirklichen Übel kennt und von den scheinbaren unterscheiden kann, hält also nicht etwa den Tod für das höchste Übel, das Leben nicht für der Güter höchstes; er fürchtet jenen nicht, er achtet dieses nicht, wo es höhere Güter gilt. In der Form aber erscheint die Tapferkeit als besonnene Standhaftigkeit, als unerschütterliches Beharren auf Dem, was die Vernunft als gut und recht anerkannt hat [20]); sie hat ihren Sitz, wie jede Tugend, in der Seele; sie äußert sich nicht blos im Kriege und in leiblicher Gefahr, sondern auch im Seelenkampfe und wo der Seele durch die Übermacht der Leidenschaft Gefahr droht. Endlich aber tritt in der Tapferkeit mehr als in den andern Tugenden ein sinnlichnatürliches Moment hervor, was Laches mehr fühlte als deutlich aussprach; dies ist das Moment des persönlichen Muthes und der Kühn-

heit, ohne welches keine vollkommene und wahre Tapferkeit gedacht werden kann, gleichsam die natürliche Unterlage der Tapferkeit. Aber eben die Beziehung auf wahre und bleibende Güter und Übel, auf Güter und Übel der Seele, begründet auch den Unterschied der sittlichen Tapferkeit von der Verwegenheit und Tollkühnheit, die ohne sittliche Zwecke und mit Verkennung der echten Güter in ihrem blinden Triebe sich, vernunftlosen Thieren gleich, in Gefahren stürzt. In dem wirklich tapfern Manne wird dann auch Leben und Lehre, Wissen und Handeln zu jener kräftigen und männlichen Harmonie verbunden sein, welche Laches, bedeutsam genug für den Grundgedanken unsers Dialogs, an dem Sokrates bewunderte [21]).

An der Echtheit des Laches hat nur Ast gezweifelt. In der That bedarf eine Kritik, die in den echtesten platonischen Ausdrücken auch hier die Hand eines absichtsvollen Nachahmers und in dem ganzen Gespräch ein zumeist aus dem Protagoras geschöpftes Machwerk fand, die in der durch und durch lebensvollen und mit feiner Charakteristik und Motivirung angefüllten kleinen Schrift das dramatische Leben vermißte und die Charakterschilderung elend nannte, eine Kritik, die an dem wahrhaft poetischen Humor, mit welchem Laches und Nikias in ihren Vorzügen und Schwächen gezeichnet sind, schonungslose Plumpheit, in dem Ganzen aber nichts als Erbärmlichkeit, Verworrenheit und Widerspruch mit andern platonischen Schriften erblickte, gar keiner ernsthaften Widerlegung. Im geraden Gegensatze zu Ast nahm Schleiermacher den Laches als einen über die im Protagoras gefundenen Ergebnisse noch hinausgehenden dialektischern Nachtrag zu diesem größern Dialoge, während doch gerade dort erst die Tapferkeit in ihrem Zusammenhange mit dem allgemeinen Tugendbegriff und in ihrem Verhältnisse zu den übrigen Tugenden genauer bestimmt wird. Die Annahme Schleiermacher's, daß die im Protagoras gemachte Voraussetzung von der Einerleiheit des Guten und Angenehmen im Laches aufgehoben werde, weil dort alles Sittliche nur Meßkunst des Angenehmen, hier aber die Tugend auf zeitlose, also unmeßbare Güter bezogen sei, war völlig aus der Luft gegriffen, da jene Frage nach dem Verhältniß des Guten zum Angenehmen hier mit keinem Worte berührt wird; ebenso

unhaltbar aber muß die Meinung desselben Denkers erscheinen, daß Platon, indem er ältere Männer durch den jüngern Sokrates belehren lasse, sich selbst wegen seiner Behandlung des Lysias im Phädros und des Protagoras habe vertheidigen wollen, als wenn es eine erwiesene Thatsache wäre, daß nicht nur der Protagoras, sondern sogar der Phädros vor dem Laches geschrieben sei. Richtiger als beide Vorgänger erkannte Socher, welchem Stallbaum und K. F. Hermann beitraten, im Laches ein echt platonisches Werk, aber doch ein Jugendwerk; wenn er dagegen den Hauptzweck des Dialogs blos in die Darstellung der Nothwendigkeit der Geistesbildung setzt, wofür die Tapferkeit eben nur ein einzelnes Beispiel sein soll, so ist dies Urtheil ebenso einseitig als es unrichtig ist, daß Sokrates zwischen Protagoras, der von der Erklärung der Tapferkeit die Erkenntniß ausschließe, und Nikias, der sie schlechthin als Erkenntniß fasse, die richtige Mitte halten soll; vielmehr verwirft Sokrates die Erklärung des Nikias gerade darum, weil ihm die Erkenntniß in derselben noch zu beschränkt gefaßt, zu wenig auf das wahrhafte und ewig bleibende, zeitlose Gute bezogen erscheint, weil sie mehr Klugheit als Weisheit ist. Auch Stallbaum beschränkt den Zweck unsers Dialogs allzu sehr, wenn er die Hauptaufgabe desselben darin findet, daß Platon in seinem Lehrer ein Vorbild der vollkommensten, auf dem Wissen vom Guten beruhenden Tapferkeit habe darstellen wollen; denn die Charakteristik des Sokrates ist auch hier, wie überall, nur ein Mittel zu dem höhern, philosophischen Zwecke.

Dennoch scheint in dem Laches mehr, als in den übrigen vor dem Processe des Sokrates verfaßten Schriften, neben jenem philosophischen Zwecke auch eine bestimmtere apologetische Tendenz hervorzutreten, welche anzuerkennen Hermann (Gesch. der plat. Phil., 451) noch Bedenken trug. Denn so geflissentlich wird doch hier die treffliche Lehrweise und die tüchtige Persönlichkeit des Sokrates in immer neuen Wendungen geschildert, daß wir nicht umhin können, sie auf unmittelbar vorhergegangene Angriffe oder Verdächtigungen zu beziehen. Nicht nur, daß die beiden tüchtigen Männer und unbescholtenen Bürger, Laches und Nikias, seinen Unterricht höher stellen als den jedes andern Lehrers, und daß Nikias von ihm rühmt, er wisse bei

jedem Gegenstande Jeden, mit dem er rede, so durch seine Rede zu lenken, daß er sich über sich selbst und über sein früheres und jetziges Leben Rechenschaft geben müsse, und Alles werde von ihm sogleich auf das Ethische bezogen; auch die so stark betonte Anerkennung seiner Tapferkeit und der schönen Harmonie seines Lebens mit seiner Lehre in dem Munde des Laches ist gewiß nur eine Antwort auf den Vorwurf, den man zu allen Zeiten der Philosophie gemacht hat, daß sie ihre Jünger vom praktischen Leben abziehe, ihren Willen durch das Übergewicht der Reflexion entnerve und sie zu thatlosen Schwärmern und Träumern mache. Auch daß Sokrates durchaus nicht für einen Weisheitslehrer gelten will und Alle, welche blos lernen wollen, an die Sophisten verweist, deutet auf Gegner, die, wie auch Aristophanes, nicht aufhörten, den Sokrates mit den Sophisten auf eine Linie zu stellen, sowie jener alte schlichte Lysimachos auch darin, daß er seinen berühmten Bezirksgenossen kaum vom Hörensagen kennt, das altathenische Spießbürgerthum darstellt, das die bedeutendsten Erscheinungen der Gegenwart entweder ganz an sich vorübergehen ließ, oder sich von ihnen, wieder wie Aristophanes, ein der Wirklichkeit gar nicht entsprechendes Bild machte. Fragen wir nun aber weiter, gegen welchen der gewiß sehr zahlreichen Angriffe auf des Sokrates Lehre oder Leben jene Stellen gerichtet sein mögen, so ist zunächst zu bemerken, daß von der Anklage desselben durch Meletos und Anytos hier noch gar keine Spur vorkommt. Hiernach würden wir entweder an die Anfechtungen, welchen Sokrates ausgesetzt war, weil er als Vorsitzender des Rathes das Urtheil über die Schuld jener zehn Anführer, die bei den arginusischen Inseln die Aufsuchung und Bestattung der Todten versäumt haben sollten, nicht gegen die klaren Gesetzesworte in Einer Abstimmung zusammenfassen wollte, oder auch an die Drohungen denken dürfen, an welchen die dreißig Gewalthaber es gewiß nicht fehlen ließen, als er ihren Auftrag, den ebenso angesehenen als unbescholtenen Leon von Salamis herüberzuholen, damit er ihrer Rache zum Opfer falle, auszurichten verweigerte [22]). Im ersten Falle würden wir 406, im zweiten 404 als das Jahr der Abfassung unsers Dialogs anzunehmen haben. Wir entscheiden uns aus mehren Gründen für die

letztere Annahme; denn theils ist der dem Charmides so vielfach verwandte Laches wahrscheinlich bald nach jenem Dialog verfaßt, in welchem wir eine an Kritias und Charmides, als Jener schon den Dreißigen angehörte, Dieser ihnen diente, gerichtete Warnung zu erkennen glaubten, theils scheint auf diese Zeit auch ein Zug hinzudeuten, den der fein motivirende Platon gewiß nicht vergebens angebracht hat. Nämlich Nikeratos, des Nikias Sohn, war dem Sokrates, wie Nikias erzählt, wiederholt von seinem Vater dringend empfohlen worden, immer aber verweigerte Jener, den Unterricht des Jünglings zu übernehmen, und verwies ihn an andere Lehrer. Nun aber wissen wir, daß Nikeratos unter der Dreißigerherrschaft hingerichtet ward [23]). Sollte nicht Platon mit dieser Andeutung bezweckt haben, ein Zeugniß dafür abzulegen, daß Nikeratos, der mit den tyrannischen Machthabern zerfallen gewesen sein muß und von ihnen vielleicht in gehässiger Weise als ein Schüler des Sokrates bezeichnet wurde, mit Letzterm gar nicht in engerm Verkehr gestanden habe? Gerade so werden ja auch, wie wir sahen, Alkibiades und Kritias, deren politische und moralische Verirrungen die Demokratie ebenfalls dem Sokrates zur Last legte, mehrmals unechte Schüler des großen Meisters genannt. Wollte man dagegen geltend machen, daß Nikeratos doch nach Xenophon's Zeugniß gar nicht einmal der demokratischen Partei angehört hat, überhaupt ein unbescholtener Mann gewesen zu sein scheint, dessen sich Sokrates am wenigsten solchen Gewalthabern gegenüber zu schämen brauchte, so scheint doch der Umstand, daß er in der Republik in der Gesellschaft des sophistischen Politikers Thrasymachos, des Lobredners der Ungerechtigkeit, im Hause des Polemarchos auftritt [24]), eine Andeutung zu enthalten, daß auch er eine politische Richtung hatte, die wenigstens bei Platon keine Billigung fand. Somit würden wir vielleicht am richtigsten den Laches zwischen den Charmides und den Protagoras, alle drei Gespräche aber in das Jahr 404, das Jahr der Dreißigerherrschaft, also in das sechsundzwanzigste Jahr des Platon setzen können. Daß der Laches der ersten oder sokratischen Periode angehört, geht überdies auch noch daraus hervor, daß Platon hier, wie noch im Protagoras und Euthyphron, die Frömmigkeit als besondere Tugend, also als die

fünfte Cardinaltugend, aufführt, was er in den spätern Gesprächen, in welchen immer nur vier Hauptformen der Tugend vorkommen, nicht mehr thut.

Als die Zeit, in welcher sich Platon das Gespräch gehalten dachte, können wir nur die zwischen 424, dem Jahre der Schlacht bei Delion, und 414, wo Laches bei Mantineia fiel (nach dem Scholion zu den Vögeln des Aristophanes, v. 13; vgl. Hermann, 618), liegenden Jahre annehmen. Wenn es auffallend erscheint, daß der schon 424 bald funfzigjährige Sokrates hier gegen Nikias und Laches noch als der Jüngere und überhaupt als ein verhältnißmäßig junger Mann dargestellt wird, dessen Ruhm noch frisch ist und der an Geist über seinen Jahren steht, so mag dies mit jener fast dichterischen Freiheit entschuldigt werden, mit welcher Platon das Scenische in vielen seiner Dialoge behandelt.

Laches oder die Tapferkeit.

Lysimachos, Melesias, Nikias, Laches, Sokrates und die Söhne des Lysimachos und Melesias. [1])

1 Lysimachos. Ihr habt den Mann in voller Rüstung
178 kämpfen gesehen, Nikias und Laches: als wir aber, ich und Melesias da, euch auffoderten, mit uns an diesem Schauspiele Theil zu nehmen, eröffneten wir euch nicht weshalb; Das wollen wir jetzt euch sagen, denn wir glauben gegen euch wenigstens offen sein zu müssen. Es gibt nämlich Manche, die solche Übungen lächerlich finden, wollte aber Jemand sie zu Rathe ziehen, nicht was sie denken aussprechen, sondern dem Rathfragenden nach dem Munde redend, ihrer eigenen Meinung zuwider sich äußern würden. Euch aber beriefen wir in der Überzeugung, ihr seiet im Stande, eine Meinung euch zu bilden und, was ihr meint, unumwunden auszusprechen, zur Berathung über den Gegenstand, den wir jetzt euch mitzutheilen gedenken. Die Sache also, über die ich so weit aushole, ist folgende.
179 Das sind hier unsere Söhne; nach seinem Großvater heißt der des Melesias Thukydides, und der meinige trägt ebenfalls den großväterlichen Namen, denn wir nennen ihn nach meinem Vater Aristeides. Nun haben wir beschlossen, diesen die möglichst größte Sorgfalt zu widmen und nicht es wie die meisten Väter zu machen, indem wir sie, nachdem sie in das Jünglingsalter getreten sind, ganz sich selbst überlassen; sondern gerade von jetzt an eine Sorgfalt ihnen zuzuwenden, wie sie in unsern Kräften steht. Wir wissen nun, auch ihr habt Söhne, und ließt euch vor allen Andern wol ihre Erziehung, zu wackern

Männern sie heranzubilden, angelegen sein. Blieb aber ein so wichtiger Gegenstand von euch etwa unbeachtet, so wollten wir euch darauf aufmerksam machen, daß er nicht zu übersehen sei, und euch auffodern, in Gemeinschaft mit uns der Erziehung unserer Söhne eine gewisse Sorgfalt zu widmen.

Wie wir aber darauf kamen, müßt ihr hören, lieber Laches 2
und Nikias, muß ich auch etwas weiter ausholen. Ich und Melesias da speisen nämlich zusammen und mit uns unsere Söhne; nun kann, wir wollen, wie ich gleich anfangs sagte, ganz offen gegen euch sein, jeder von uns Beiden, den jungen Leuten viel Rühmliches von seinem Vater erzählen, was diese im Kriege ausführten und im Frieden, indem sie die Angelegenheiten der Bundesgenossen und der Vaterstadt leiteten; eigene Thaten dagegen hat keiner von uns Beiden zu berichten, dessen schämen wir uns fürwahr einigermaßen vor Diesen und machen unsern Vätern Vorwürfe, daß sie uns, nachdem wir zu Jünglingen herangereift, behaglich dahinleben ließen, sich aber mit den Angelegenheiten Anderer beschäftigten. Eben darauf machen wir auch diese jungen Burschen da aufmerksam und sagen ihnen, sie würden, vernachläßigten sie sich selbst und unsere Ermahnungen, unberühmt bleiben, trügen sie aber für sich Sorge, dann könnten sie vielleicht dem Namen, den sie führen, Ehre machen. Sie erklären sich bereit uns zu gehorchen, unser Sinnen aber ist darauf gerichtet, durch welchen Unterricht und welche Beschäftigung diese zu den wackersten Männern zu erziehen seien. Nun empfahl Jemand uns auch diesen Unterrichtsgegenstand, indem es einen jungen Mann zieme, auch den Kampf in voller Rüstung zu erlernen, und pries uns den Mann an, dessen Kunstleistungen ihr eben schautet und foderte uns zu solchem Schauspiele auf. So hielten wir uns allerdings für verpflichtet, zur Kunstleistung dieses Mannes uns einzufinden, und euch dazu mitzunehmen, sowol als Mitzuschauer, als auch als Rathgeber und, wenn ihr wollt, Theilnehmer der auf unsere Söhne zu wendenden Sorgfalt. Das ist's, was wir
euch mittheilen wollten. An euch ist's nun, uns zu rathen, so- 180
wol in Bezug auf diesen Unterrichtsgegenstand, ob ihr ihn für zweckmäßig haltet oder nicht, als auf das Übrige, ob ihr irgend einen Unterrichtsgegenstand, eine Beschäftigung einem jungen

Manne zu empfehlen wißt, und zu erklären, wie ihr mit der Theilnahme es halten werdet.

3 Nikias. Ich meinerseits, lieber Lysimachos und Melesias, lobe euren Plan und bin zur Theilnahme bereit, und ich denke auch Laches da.

Laches. Du denkst ganz recht, lieber Nikias; denn was da Lysimachos über seinen und des Melesias Vater sagte, scheint mir sehr treffend in Bezug auf Jenen und auf uns und Alle bemerkt, die mit Staatsangelegenheiten sich beschäftigen, daß es ihnen mit ihren Söhnen und andern eigenen Angelegenheiten ziemlich so geht wie Dieser sagt, daß sie sie vernachläßigen und saumselig verwalten. Das also bemerkst du sehr richtig, Lysimachos, daß du aber uns bei der Erziehung deiner Söhne dir beiräthig zu sein aufforderst, den Sokrates da dagegen nicht, Das nimmt mich Wunder; erstens, ist er ja dein Bezirksgenosse [2]), dann sind sein gewöhnlicher Aufenthalt solche Orte, wo dergleichen Dinge, nach denen du der jungen Leute wegen forschest, ein Unterrichtsgegenstand oder eine lobenswerthe Beschäftigung, betrieben werden.

Lysim. Wie, lieber Laches, Sokrates da richtet seine Aufmerksamkeit auf etwas der Art?

Laches. Allerdings gar sehr, lieber Lysimachos.

Nik. Das hätt' ich dir ebenfalls sagen können, so gut wie Laches; denn mir selbst empfahl er neulich für meinen Sohn einen Mann zum Lehrer in der Musik, Agathokles, einen Schüler des Damon [3]), einen höchst gebildeten Mann, nicht blos in der Musik, sondern auch in andern Dingen für den Umgang mit dergleichen jungen Leuten sehr schätzenswerth.

4 Lysim. Ich, lieber Sokrates, Nikias und Laches, und meine Altersgenossen kennen nicht mehr die Jüngern, indem wir unsers Alters wegen die meiste Zeit zu Hause zubringen; weißt aber auch du, Sohn des Sophroniskos, mir deinem Bezirksgenossen einen guten Rath zu ertheilen, so bist du verpflichtet es zu thun, und von Rechtswegen, denn es trifft sich ja, daß du vom Vater her uns befreundet bist. Denn ich und dein Vater waren stets Freunde und gute Gesellen und bis an seinen Tod trennte uns kein Zwiespalt. Und bei den Reden Dieser fällt mir eben auch etwas ein; diese Jünglinge da nämlich

gedenken häufig, wenn sie zu Hause miteinander sich unterhalten, des Sokrates und erheben ihn hoch; nie befragt' ich sie jedoch, ob 181
sie vom Sohne des Sophroniskos sprächen. Sagt mir aber, lieben Kinder, ist es der Sokrates da, dessen ihr immer erwähnt?

Der Sohn des Lysimachos. Allerdings, lieber Vater, der ist es.

Lysim. Schön, bei der Here! Es freut mich, mein Sokrates, daß du deinem Vater, dem wackersten Manne, auch in anderer Beziehung Ehre machst, vor Allem aber, weil wie wir an deinen, so du an unsern Angelegenheiten Theil nehmen wirst.

Laches. Ja, laß den Mann dir nicht entgehen, lieber Lysimachos, denn auch anderwärts war ich Zeuge, wie er nicht blos seinem Vater, sondern auch dem Vaterlande Ehre machte. Denn auf der Flucht von Delion zog er mit mir sich zurück[4]); und ich sage dir, hätten die Andern so wacker sich zeigen wollen, dann stand es wohl um unsern Staat und er hätte damals solche Niederlagen nicht erlitten.

Lysim. Gewiß, mein Sokrates, das ist ein schönes Lob, das dir da von Männern ertheilt wird, die Glauben verdienen, vorzüglich in Betracht Dessen, worin sie es ertheilen. Sei überzeugt, daß es mir Freude macht zu hören, daß du in gutem Rufe stehst. Zähle auch du mich zu Denjenigen, die vor Allen dir wohlwollen. So hättest du schon früher unaufgefodert zu uns kommen und als deine Freunde uns betrachten sollen. Jetzt wenigstens, von heute an, nachdem wir unsere Bekanntschaft erneut haben, versäum' es nicht, sondern halte dich zu uns und betrachte uns und diese jungen Leute da als Bekannte, damit auch durch euch unsere Freundschaft fortbestehe. Das wirst du gewiß thun und wir unsererseits werden dich wieder dazu auffodern[5]). Was sagt ihr aber zu Dem, wovon wir ausgingen? Was meint ihr? Dünkt euch der Unterrichtsgegenstand, das Erlernen in voller Rüstung zu kämpfen, den Jünglingen angemessen, oder nicht?

Sokrates. Sowol darüber, lieber Lysimachos, werd' ich 5
euch, vermag ich's irgend, zu berathen versuchen, als auch im Übrigen deiner Auffoderung in Allem Folge leisten. Doch höchst angemessen erscheint es mir, daß ich, jünger[6]) und unerfahrener als diese Männer, vorher höre, was sie meinen und

von ihnen mich belehren lasse, habe ich aber etwas von ihrer
Meinung Abweichendes vorzubringen, dann erst damit auftrete,
ob es mir dich und sie zu überzeugen gelingt. Warum aber,
o Nikias, redet nicht Einer von euch Beiden?

Nik. Dem steht nichts entgegen, lieber Sokrates. Mir
nämlich scheint es für die jungen Leute in vieler Hinsicht er-
sprießlich, diesen Unterrichtsgegenstand sich anzueignen. Denn
ein Vortheil schon ist's, nicht in andern Dingen eine Unterhal-
tung zu suchen, wo junge Leute, wenn sie unbeschäftigt sind,
sie zu suchen pflegen, sondern in Dem, was nothwendig auf
182 eine bessere Beschaffenheit des Körpers einwirken muß — steht
es doch keiner andern Leibesübung nach und erfodert nicht
mindere Anstrengung — und zugleich ist es nebst dem Reiten die
für den Freigeborenen anständigste Leibesübung. Denn für den
Kampf, wo wir als Wettkämpfer auftreten und um den Preis rin-
gen, üben nur diese sich ein, welche in diesem für das Kriegshand-
werk bestimmten Rüstzeug es thun. Ferner wird dieser Un-
terrichtsgegenstand auch für die Schlacht selbst von Nutzen sein,
wenn es gilt, mit vielen Andern in Reih' und Glied zu fechten,
den größten wird er aber bieten, wenn es nach aufgelösten
Schlachtreihen nun darauf ankommt, daß der Einzelne den Ein-
zelnen bestehe, und entweder als Verfolger den sich Vertheidi-
genden bekämpfe, oder auch auf der Flucht, von einem Andern
angegriffen, sich selbst zur Wehre stelle. Wer darauf sich ver-
steht, hat als Einzelner von keinem Einzelnen etwas zu fürchten,
vielleicht nicht einmal von Mehrern, sondern ist dadurch überall
im Vortheil. Auch zu einem andern preiswürdigen Unterrichts-
gegenstande macht dieser Lust. Denn Jeder, der in voller
Rüstung kämpfen lernte, möchte wol auch zu der daran sich
knüpfenden Unterweisung, die Heeresstellung betreffend, Lust
bekommen; empfing er aber diese und suchte sich darin hervor-
zuthun, dann möchte wol sein Eifer für alles zum guten Feld-
herrn Erfoderliche erwachen. Und so erhellt, daß alle damit
in Verbindung stehenden Unterweisungen und Beschäftigungen,
die mit dieser sich beginnen ließen, für den Mann zu erlernen
und zu üben, rühmlich und von großer Wichtigkeit sei. Da-
neben wollen wir noch eines nicht geringfügigen Vortheils er-
wähnen, wie diese Kenntniß bewirke, daß jeder Mann im Kriege

sich selbst nicht wenig an Muth und Tapferkeit übertreffe. Auch
das anzuführen wollen wir nicht verschmähen, ob es auch Man-
chem minder bedeutend erscheine, daß sie da dem Manne eine
bessere Haltung verleiht, wo es darauf ankommt diese zu zei-
gen, und daß er durch diese Haltung auch den Feinden furcht-
barer erscheinen wird. Mich bedünkt es also, lieber Lysima-
chos, man müsse, wie gesagt, die Jünglinge darin unterweisen;
auch meine Gründe dafür hab' ich angeführt. Mit Vergnügen
würde aber auch ich den Laches hören, hat er irgend etwas
dagegen einzuwenden.

Laches. Zwar ist es schwierig, lieber Nikias, von irgend 6
einem Unterrichtsgegenstande zu behaupten, man solle ihn un-
beachtet lassen, denn es scheint gut, Alles zu wissen; insbeson-
dere muß man auch diesen Waffenkampf, ist er ein Gegenstand
des Unterrichts, wie die Lehrer desselben behaupten und wie
auch Nikias meint, erlernen; ist er aber kein Gegenstand des
Unterrichts, sondern täuscht uns, wer ihn zu lehren verspricht,
oder ist er es zwar, aber kein erheblicher, was bedürfte es dann
wol dieses Erlernens? Folgende Rücksicht aber erregt in mir
dieses Bedenken, weil ich glaube, wäre er etwas von Bedeu-
tung, dann wäre es wol den Lakedämoniern nicht entgangen,
denen im Leben weiter nichts am Herzen liegt, als wessen Er-
lernung und Betreibung vor Anderm irgend einen Vortheil im 183
Kriege ihnen zu verschaffen vermag. Ja, wäre das auch diesen
entgangen, doch gewiß nicht den Lehrern desselben eben der Um-
stand, daß Jene auf dergleichen Dinge unter den Hellenen den
meisten Eifer wenden und daß Einer, der darin bei ihnen
etwas gilt, auch bei den übrigen Hellenen das meiste Geld
werde verdienen können, sowie ein Tragödiendichter, der bei uns
etwas gilt. Wer also ein gutes Trauerspiel zu dichten meint,
der zieht nicht außerhalb Attika in den andern Städten es auf
die Bühne zu bringen ringsumher, sondern eilt schnurstracks
hierher und thut, wie natürlich, es hier. Diese in voller Rüstung
Kämpfenden aber betrachten, wie ich sehe, Lakedämon als ein un-
zugängliches Heiligthum, das sie mit keinem Fuße betreten, ziehen
im Kreise darum herum und lassen lieber vor allen Andern ihre
Kunst sehen, am liebsten vor Solchen, die wol selbst vielen Andern
den Vorrang in den Künsten des Krieges einräumen möchten.

7 Ferner, lieber Lysimachos, habe ich mich in der Schlacht
selbst nicht gar selten in der Nähe von Solchen befunden und
sehe, was es für Helden sind. Auch schon daraus dürfen wir
einen Schluß machen; denn es hat, als müßt' es so sein,
keiner von diesen Kampfmeistern in voller Rüstung sich je einen
Namen im Kriege erworben, obschon in allen andern Dingen
Diejenigen, die sich berühmt machen, aus den Meistern darin
bestehen; diese aber hat, scheint es, vor allen Andern darin das
Glück so wenig begünstigt. Hatt' ich doch auch ein anderes mal
eine bessere Gelegenheit, diesen Stesileos, von dessen Künsten
ihr mit mir bei solchem Zudrange Zeugen waret, wie nicht
minder von den stolzen Reden, die er führte, zu beobachten,
wie er unfreiwillig, im wirklichen Gefechte, seine Kunst wirklich
zur Schau trug [7]). Denn als das Schiff, zu dessen Bemannung
er gehörte, ein Lastschiff angriff, kämpfte er mit einer
Lanzensichel, einer gewiß ebenso auffallenden Waffe, wie er selbst
vor allen Andern auffiel. Nun ist des Mannes übriges Thun
nicht der Erzählung werth: nur, wie der Einfall, eine Sichel
an die Lanze zu befestigen, ablief. Denn indem er kämpfte,
verwickelte sie sich im Takelwerk des feindlichen Schiffes und
er sah sie festgehalten. Nun zog Stesileos, um sie loszumachen,
vermocht' es aber nicht; das eine Schiff fuhr aber an
dem andern hin; anfangs nun lief er an die Lanze sich haltend,
seinem Schiffe entlang. Als aber das eine Schiff an dem andern
vorüber war und ihn, wie er die Lanze festhielt, nachzog,
ließ er die Lanze durch die Hand gleiten, bis er sie nur noch
184 am äußersten Schafte festhielt. Da erhob sich unter denen auf
dem Lastschiffe Lärm und Gelächter über seine Stellung; als er
aber, indem einer einen Stein auf das Verdeck zu seinen Füßen
schleuderte, die Lanze fahren ließ, da konnten auch Die auf
dem Dreiruderer das Lachen nicht mehr unterdrücken, indem
sie jene Lanze von dem Lastschiffe emporgerissen sahen. Vielleicht
verhält es sich nun damit ungefähr wie Nikias behauptet,
doch diese und ähnliche Erfahrungen hab' ich zufällig gemacht.
8 Wie ich also schon anfangs sagte, sei es nun ein Unterrichtsgegenstand,
der so geringen Nutzen beut, oder verdiene es diesen
Namen, den sie ihm beilegen und beanspruchen, gar nicht,
es ist der Mühe, es zu erlernen, nicht werth. Denn mich be-

dünkt, würde ein Feiger, der es zu verstehen glaubte, dadurch zuversichtlicher, so würde dadurch sein Mangel an Muth mehr in die Augen fallen, ein Tapferer aber, von Andern beobachtet, selbst durch einen geringen Misgriff sich großen Tadel zuziehn; denn die Ansprüche auf eine solche Fertigkeit erregen Misgunst, sodaß wenn Einer nicht über die Maßen durch seine Tapferkeit sich hervorthut, er durch die Behauptung, sie zu besitzen, der Gefahr, dadurch sich lächerlich zu machen, durchaus nicht entgehen kann. Das ist, lieber Lysimachos, meine Meinung über die auf diesen Unterrichtsgegenstand gewendete Bemühung. Doch wir dürfen, wie ich gleich anfangs sagte, auch den Sokrates da nicht aus dem Garne lassen, sondern um seinen Rath ihn ersuchen, was er über den besprochenen Gegenstand meint.

Lys. Ja, darum ersuche ich dich, lieber Sokrates; denn unsere Berathung scheint gewissermaßen noch der entscheidenden Stimme zu bedürfen. Diese wäre nicht so nöthig, stimmten diese Beiden überein; so aber ist, wie du siehst, Laches mit dem Nikias im Widerspruch; darum ist es gewiß zweckmäßig, auch dich zu hören, welchem dieser Männer du beistimmst.

Sokr. Ei wie, lieber Lysimachos, derjenigen von den bei- 9
den Ansichten, welche die Mehrzahl von uns gut heißt, willst du folgen?

Lys. Was wäre denn sonst zu thun, lieber Sokrates?

Sokr. Würdest auch du, o Melesias, es so machen? Und würdest du also, pflögest du über die von deinem Sohne anzustellenden Leibesübungen Rath, der Mehrzahl von uns folgen, oder Dem, der eben von einem guten Ringmeister unterrichtet und eingeübt wäre?

Mel. Natürlich Diesem, lieber Sokrates.

Sokr. Also würdest du Diesem mehr folgen als uns Vieren?

Mel. Doch wol.

Sokr. Denn nach der Einsicht soll man entscheiden, nicht nach der Stimmenzahl, soll die Entscheidung die richtige sein.

Mel. Wie sollte man nicht?

Sokr. So müssen wir denn auch jetzt zuerst das in Erwägung ziehen, ob Einer von uns ein Kunstverständiger des 185

Gegenstandes ist, über den wir uns berathen, oder nicht, und ist das der Fall, ihm, dem Einzelnen, ohne Berücksichtigung der Andern, folgen, wo aber nicht, nach einem Andern uns umsehen. Oder glaubst etwa du und Lysimachos, es stehe jetzt eine Kleinigkeit auf dem Spiele, und nicht vielmehr dasjenige Gut, was gerade von Allem, was wir besitzen, das größte ist? Denn des Vaters gesammter Hausstand ist von der Beschaffenheit der Söhne, ob sie brav werden, oder umgekehrt, abhängig.

Mel. Du hast Recht.

Sokr. Man muß daher darauf große Sorgfalt wenden.

Mel. Allerdings.

Sokr. Wie fangen wir es nun an, wollen wir, wie ich eben sagte, in Erwägung ziehen, wer von uns in Betracht der Leibesübungen der Kunstverständigste sei? Doch wol Derjenige, der sie erlernte und betrieb und der gerade darin tüchtige Lehrmeister hatte.

Mel. Ich denke wenigstens.

Sokr. Und nicht wahr, noch eher den Gegenstand, nach dessen Lehrmeistern wir forschen?

Mel. Wie meinst du?

10 Sokr. So wird es wol verständlicher werden: Wir scheinen nicht von vorn herein darüber einverstanden, was denn Das sei, worüber wir uns berathen und die Frage aufwerfen, wer von uns kunstverständig sei und zu dem Behuf sich Lehrmeister verschaffte, oder wer nicht.

Nik. Ist denn aber nicht, lieber Sokrates, der Kampf in voller Rüstung Gegenstand unserer Erwägung, und ob die Jünglinge ihn zu erlernen haben oder nicht?

Sokr. Allerdings, lieber Nikias. Wenn aber Jemand erwägt, ob eine Augensalbe anzuwenden sei oder nicht, glaubst du, daß dann die Salbe oder die Augen Gegenstand seiner Berathung seien?

Nik. Die Augen.

Sokr. Nicht wahr, auch wenn er erwägt, ob einem Pferde ein Zügel anzulegen sei oder nicht und wann, geht er über das Pferd und nicht über den Zügel zu Rathe?

Nik. Richtig.

Sokr. Also mit Einem Worte, wenn Jemand etwas erwägt, ist Gegenstand seiner Berathung Dasjenige, weshalb er es erwog, nicht aber Das, was er eines Andern wegen erwog.

Nik. Nothwendig.

Sokr. Auch der Rathgeber muß demnach erwägen, ob er in Bezug auf die Sorgfalt, die wir Dem zu widmen haben, dessenwegen Etwas erwogen wird, kunstverständig ist.

Mel. Ja wohl.

Sokr. Jetzt also, behaupten wir, ziehen wir der Seele der Jünglinge wegen einen Unterrichtsgegenstand in Erwägung.

Nik. Ja.

Sokr. Ist also nicht Das zu erwägen, ob Jemand hinsichtlich der auf die Seele zu wendenden Sorgfalt ein Kunstverständiger, ob er im Stande ist, zweckmäßig für sie zu sorgen, und wem darin gute Lehrmeister zu Theil wurden?

Laches. Aber wie, lieber Sokrates, bemerktest du noch nicht, daß Manche ohne Lehrer auf manche Dinge sich besser verstehen, als mit Hülfe derselben?

Sokr. Wohl, lieber Laches; denen du jedoch wol nicht vertrauen möchtest, gäben sie sich für tüchtige Werkmeister aus und vermöchten dir nicht ein oder mehre wohlgelungene Erzeugnisse ihrer Kunst aufzuweisen. 186

Laches. Darin hast du recht.

Sokr. So müssen demnach auch wir, lieber Laches und 11
Nikias, da uns Lysimachos und Melesias auffoderten, ihnen Rath über ihre beiden Söhne zu ertheilen, die Beide in geistiger Hinsicht zu den wackersten ausgebildet wünschen, entweder ihnen nachweisen, wer unsere Lehrer, behaupten wir welche zu haben, gewesen sind, die zuvörderst selbst tüchtige Männer waren, dann augenscheinlich die geistige Ausbildung vieler Jünglinge beförderten und zudem auch uns unterwiesen; oder wenn Einer von uns behauptet, selbst keinen Lehrmeister gehabt zu haben, wenigstens auf die eigenen Leistungen uns berufen und nachweisen können, welche Athener oder Fremde, Sklaven oder Freie durch ihn unleugbar wacker geworden sind. Können wir uns aber auf nichts von Dem berufen, dann müssen wir sie auffodern, nach Andern sich umzusehen, und nicht, indem wir es daraufhin wagen, die Seelen der Söhne uns Befreundeter

zu verderben, den Vorwürfen der liebsten Freunde uns aussetzen. So erkläre ich, lieber Lysimachos und Melesias, zuvörderst von mir selbst, daß mir darüber kein Lehrmeister zu Theil ward, obschon ich von meinen Jünglingsjahren an danach strebe. Aber den Sophisten, die allein im Stande zu sein behaupteten, zu einem wackern, tüchtigen Manne mich zu bilden, kann ich das Lehrgeld nicht zahlen; durch eigenes Nachdenken dagegen diese Kunst auszufinden, fühl' ich mich noch jetzt unvermögend. Hat sie aber Nikias oder Laches ausgefunden oder erlernt, so dürft' es mich nicht wundern; denn, mit größern Geldmitteln als ich versehen, können sie von Andern sie erlernt, oder, in Jahren weiter vorgerückt, bereits ausfindig gemacht haben. Gewiß halt' ich sie für tüchtig, einen Menschen zu bilden; denn nimmer hätten sie sich so unbedenklich über die einem Jünglinge ersprießlichen und nachtheiligen Beschäftigungen geäußert, trauten sie nicht sich selbst, Das genau zu wissen, zu. Demnach vertraue ich ihnen im Übrigen, wundere mich aber, daß sie untereinander verschiedener Meinung sind. Darum, lieber Lysimachos, stell' ich an dich die Gegenbitte, wie eben Laches dich auffoderte, mich nicht aus dem Garne zu lassen, sondern zu befragen, so fodere auch ich dich auf, den Laches und Nikias nicht aus dem Garne zu lassen, sondern zu befragen, indem du ihnen sagst: „Sokrates erklärt, von der Sache nichts zu verstehen und sich für unvermögend, zu entscheiden, wer von euch Beiden recht hat; denn er habe nichts von dem dahin Einschlagenden weder ausgefunden noch erlernt; ihr aber, Laches und Nikias, sagt uns Beide: Wer war der Einsichtsvollste über die Erziehung der Jünglinge, den ihr kennen lerntet, und habt ihr eure Einsicht durch Jemandes Unterweisung oder durch eigenes Nachdenken gewonnen? Geschah es aber durch Unterweisung, wer war der Lehrer Jedes von euch Beiden und wer sind
187 seine andern Kunstgenossen, damit wir, wenn die Angelegenheiten des Staates euch keine Muße lassen, an sie uns wenden und durch Geschenke oder Gefälligkeiten oder Beides sie zu vermögen suchen, für unsere und eure Söhne Sorge zu tragen, damit sie nicht umschlagen und ihren Voreltern Schande machen. Hat euch aber eigenes Nachdenken über diesen Gegenstand belehrt, so beruft euch auf Proben von Solchen, die ihr durch

eure Sorgfalt aus Taugenichtsen zu Wackern und Braven herangebildet habt. Denn wollt ihr jetzt zuerst das Erziehungsgeschäft beginnen, dann steht zu bedenken, daß ihr den Versuch nicht an einem Aufgegebenen wagt, sondern an euren und eurer Freunde Söhnen, und daß geradezu das Sprichwort auf euch anwendbar sein möchte: Er lernt an einem Prunkgefäße töpfern. Erklärt euch also, was von Diesem glaubt ihr zu besitzen und beanspruchen zu können oder nicht?" Darum, lieber Lysimachos, befrage diese Männer und laß dich nicht abweisen.

Lys. Sehr gut, ihr Männer, scheint mir wenigstens, was 12
Sokrates sagt. Ihr aber, Nikias und Laches, müßt selbst wissen, ob ihr Lust habt, über dergleichen Dinge euch befragen zu lassen und Bescheid zu geben; denn mir und dem Melesias da wär' es offenbar sehr angenehm, wolltet ihr über das Alles, wonach Sokrates fragt, euch aussprechen. Ich ging ja gleich anfangs davon aus; wir haben darum euch zur Berathung gezogen, weil wir glaubten, dergleichen Dinge haben natürlich euer Nachdenken beschäftigt, wie aus andern Gründen, so besonders, weil eure Söhne, wie die unsrigen, dem Alter nahe sind, wo sie der Unterweisung bedürfen. Ist's demnach euch nicht zuwider, so redet, und erwägt es gemeinschaftlich mit Sokrates, indem ihr Gründe angebt und sie von einander annehmt. Denn auch Das bemerkt Dieser richtig, daß wir jetzt über das Wichtigste von Dem, was wir haben, zu Rathe gehen. Bedenket, ob ihr euch dazu für verbunden erachtet.

Nik. Du scheinst mir wirklich, lieber Lysimachos, den Sokrates nur von seinem Vater her zu kennen, mit ihm selbst aber höchstens, als er noch ein Knabe war, zusammengetroffen zu sein, wenn er etwa unter den Bezirksgenossen, in Begleitung seines Vaters in einem Tempel oder bei einer andern Bezirksgenossenversammlung in deine Nähe kam; daß aber der Zufall dich nicht mit dem Manne, seitdem er älter ward, zusammenführte, das liegt zu Tage.

Lys. Wie denn so, mein Nikias?

Nik. Du scheinst mir nicht zu wissen, daß Derjenige, den 13
der Rede Band in ähnlicher Weise, wie gleiche Herkunft [8]), dem Sokrates verknüpft und der mit ihm ins Gespräch kommt, sich nothwendig, beginnt er das Gespräch auch von irgend einem

andern Gegenstande, so lange an dem Faden der Rede von ihm herumführen lassen muß, bis er dahin gebracht wird, über sich
188 selbst Rechenschaft zu geben, in welcher Weise er jetzt lebt und in welcher er sein bisheriges Leben verlebt hat; ist er aber dahin gebracht, daß ihn dann Sokrates nicht aus dem Garne lassen wird, bis er das Alles wohl und genau erforschte. Ich dagegen bin an ihn gewöhnt und weiß, daß man von Dem da sich Das gefallen lassen muß, und habe die Überzeugung, daß es auch mir selbst noch so ergehen wird; denn es macht mir Freude, lieber Lysimachos, mit ihm zu verkehren und erscheint mir gar so übel nicht, sich an Das erinnern zu lassen, was wir nicht gut gemacht haben, oder machen, vielmehr muß Derjenige, der Dem sich nicht zu entziehen sucht, vorsichtiger werden für sein künftiges Leben, und bereit sein, und es für Pflicht halten, nach Solon's Wort zu lernen, so lang er lebt [9]), ohne zu wähnen, schon mit dem Alter komm' ihm die Einsicht. Mir wenigstens kommt die mir vom Sokrates bevorstehende Prüfung weder unerwartet noch unwillkommen, vielmehr wußt' ich längst schon so ziemlich, da Sokrates bei dieser Unterredung zugegen ist, werden nicht die jungen Leute, sondern wir selbst ihr Gegenstand sein. Ich meinerseits nun trage, wie gesagt, kein Bedenken, mit Sokrates, seinem Wunsche gemäß, mich zu unterhalten. Aber siehe zu, wie unser Laches da darüber denkt.

14 Laches. Meine Ansicht über dergleichen Untersuchungen ist eine einfache, lieber Nikias, oder willst du lieber, nicht eine einfache, sondern zwiefache; denn Manchen möcht' ich als ein Untersuchungsfreund, und dann wieder als ein Untersuchungsfeind erscheinen. Hör' ich nämlich über die Tugend oder irgend eine Aufgabe der Weisheit einen Mann sprechen, der den Namen Mann in Wahrheit verdient und dessen Leben seinen Reden entspricht, dann macht es mir unendliche Freude, indem ich bemerke, daß seine Reden dem Redenden angemessen und beide miteinander im Einklange sind; ein solcher Mann erscheint mir durchaus als der rechte Musiker, indem er nicht die Leier und die Instrumente froher Lust zum schönsten Einklange brachte, sondern in Wahrheit so lebt, daß er selbst im eigenen Leben Wort und That zusammenstimmend machte [10]), in echt dorischer, nicht ionischer, ich denke auch nicht phrygischer oder

lydischer Weise, sondern wo allein hellenischer Wohlklang tönt. Ein solcher Mann macht mir Freude, wenn er spricht und Jeder hält mich dann für einen Untersuchungsfreund, so bereitwillig nehm' ich auf, was er sagt. Wer dagegen mit sich im Widerspruche handelt, erregt mir um so größern Verdruß, je besser er zu sprechen scheint, und gibt mir umgekehrt das Ansehn eines Untersuchungsfeindes. Die Redeweise des Sokrates nun kenne ich nicht aus Erfahrung, sondern lernte, wie billig, ihn vorher aus seinem Thun kennen und hier schien er mir zu schönen Aussprüchen und jeder freimüthigen Äußerung berechtigt. Hat er nun auch noch diese Gabe, dann ist der Mann 189
nach meinem Sinne; sehr gern will ich von einem Solchen mich ausforschen lassen und es nicht zu lernen scheuen, vielmehr gebe auch ich dem Solon, blos mit einer Einschränkung, recht; auch im Greisenalter will ich in vielen Dingen mich belehren lassen, aber nur von den Besten, denn das muß er mir zugestehen, daß auch der Lehrmeister wacker sei, damit ich nicht, lern' ich mit Unlust, ungelehrig erscheine. Ob aber der Lehrmeister jünger ist, noch nicht in Ansehn steht oder ein ähnlicher Mangel an ihm haftet, darum bekümmr' ich mich nicht. Dir, lieber Sokrates, erkläre ich sonach meine Bereitwilligkeit, dir zu gestatten, mich zu belehren, in Allem, was du willst, auszuforschen und von dem dich zu unterrichten, was auch ich meinerseits weiß; so bist du bei mir von dem Tag an angeschrieben, an welchem du mit mir in Gefahr dich befand'st und einen Beweis deines tapfern Muthes gabst, so vollkommen er sich nur geben läßt. Rede also, wie es dir gefällt, ohne Berücksichtigung unserer höhern Jahre.

Sokr. Euch können wir also, wie natürlich, die Schuld 15
nicht beimessen, als zeigtet ihr euch nicht zu gemeinschaftlicher Berathung und Nachforschung bereit.

Lysim. Ist es doch unsere Angelegenheit, lieber Sokrates; denn auch dich zähle ich vor Allen zu uns. Erwäge also statt meiner, zum Frommen dieser Jünglinge, welche Fragen wir an diese Männer zu stellen haben, und ertheile deinen Rath, indem du mit ihnen dich besprichst. Denn meiner Jahre wegen entfällt mir bereits Vieles, wonach ich fragen wollte und was ich hörte; fallen dann noch andere Reden dazwischen, dann

reicht mein Gedächtniß nicht recht aus. Sprecht also ihr und erörtert unter euch selbst die von uns gestellte Aufgabe, ich aber will zuhören und, nachdem ich euch angehört, mit dem Melesias da thun, was irgend auch euch gut dünkt.

Sokr. Wir müssen, lieber Nikias und Laches, dem Lysimachos und Melesias willfahren. Nun ist es zwar wol, in Beziehung auf die Frage, deren Beantwortung wir jetzt versuchen wollten, wer unsere Lehrer in diesem Unterrichtsgegenstande waren, oder wen wir selbst weiter ausbildeten, gewiß nicht übel, auch in solcher Hinsicht uns selbst zu erforschen. Doch führt, denk' ich, folgende Betrachtung zu demselben Ziele, ja sie möchte wol noch etwas weiter zurückgehen. Wissen wir nämlich zufällig von irgend einer Sache, daß sie in Verbindung mit irgend etwas Dasjenige, dem sie sich verbindet, vollkommen macht, und vermögen wir außerdem zu bewirken, daß sie sich ihm verbinde, dann liegt es zu Tage, daß wir auch Das wissen, worüber wir etwa zu Rathe gezogen werden, wie Jemand es sich am leichtesten und besten verschaffen könne. Vielleicht begreift ihr nicht was ich meine, ihr werdet es aber auf folgende Weise begreiflicher finden. Wissen wir zufällig,
190 daß die Sehkraft, wenn sie mit den Augen sich verbindet, diese, mit denen sie sich verband, vollkommner macht, und verstehen wir außerdem zu bewirken, daß sie mit den Augen sich verbinde, so müssen wir offenbar die Sehkraft selbst ihrem Wesen nach kennen, sollten wir über sie etwa zu Rathe gezogen werden, wie Jemand sie am leichtesten und besten sich verschaffen möge. Denn wüßten wir nicht einmal, was die Sehkraft oder der Gehörssinn ist, dann dürften wir kaum tüchtige Rathgeber und Ärzte abgeben in Bezug auf die Augen oder Ohren, auf welche Weise sich Jemand den Gehörssinn oder die Sehkraft am zweckmäßigsten zu verschaffen habe.

Laches. Richtig, lieber Sokrates.

16 Sokr. Zogen nun, lieber Laches, nicht auch diese Beiden uns zu Rathe, auf welche Weise die Tugend sich ihrer Söhne Seelen, diese besser zu machen, verbinden möge?

Laches. Allerdings.

Sokr. Ist nun nicht also Das wenigstens erfoderlich, daß wir wissen, was Tugend sei? Denn wüßten wir überhaupt

nicht einmal, was Tugend sei, auf welche Weise könnten wir dann irgend Jemandem zu Rathgebern dienen, wie sie am besten zu erlangen sei?

Laches. Auf keinerlei Weise, mein' ich, lieber Sokrates.

Sokr. Behaupten wir also zu wissen, was sie sei, lieber Laches?

Laches. Gewiß behaupten wir das.

Sokr. Kennen wir aber das Wesen einer Sache, dann können wir es gewiß auch in Worten ausdrücken.

Laches. Wie sollten wir nicht?

Sokr. Laß uns nun, mein Bester, nicht sogleich die gesammte Tugend in Betrachtung ziehen — denn diese Aufgabe ist vielleicht zu umfassend —, sondern zuvörderst von einem Theile derselben sehen, ob wir ihn zu erkennen vermögend sind; das wird natürlich die Untersuchung uns erleichtern.

Laches. Verfahren wir so, lieber Sokrates, wie du es wünschest.

Sokr. Welchem Theile der Tugend geben wir nun wol den Vorzug? Doch offenbar demjenigen, auf den sich das Erlernen des Kampfs in voller Rüstung zu beziehen scheint. Der herrschenden Meinung nach ist das aber die Tapferkeit. Nicht wahr?

Laches. Die Meinung herrscht allerdings.

Sokr. Versuchen wir also zuerst zu bestimmen, was Tapferkeit sei, lieber Laches; nachher wollen wir auch untersuchen, auf welche Weise sie den Jünglingen zu Theil werden möge, insofern sie durch Unterricht und Übungen Jemandem zu Theil werden kann. Versuche also, wie ich sage, zu bestimmen: Was ist Tapferkeit?

Laches. Das zu bestimmen ist, beim Zeus! nicht schwer, 17
lieber Sokrates. Ist Einer nämlich entschlossen, gegen die Feinde mit Behauptung seines Postens zu fechten, und ergreift nicht die Flucht, den kannst du gewiß tapfer nennen.

Sokr. Wohl gesprochen, lieber Laches; vielleicht war aber ich Schuld, indem ich mich nicht deutlich ausdrückte, daß deine Antwort nicht so, sondern anders ausfiel, als ich bei meiner Frage sie im Sinne hatte.

Laches. Wie meinst du das, lieber Sokrates? 191

Sokr. Ich will es dir erklären, wenn ich's vermag. Der ist ja wol tapfer, von dem auch du es behauptest, welcher mit Behauptung seines Postens gegen die Feinde kämpft.

Laches. So mein' ich allerdings.

Sokr. Und ich nicht minder. Aber was ist nun Der, welcher fliehend, nicht aber seinen Posten behauptend, gegen die Feinde kämpft?

Laches. Wie? Fliehend?

Sokr. Wie man etwa von den Skythen sagt, sie kämpfen ebensowol im Fliehen als im Verfolgen[11]. Auch Homeros, indem er die Rosse des Aeneias lobt:

> Rasch dahin sprengend und dorthin,

sagt: sie verständen

> Zu verfolgen und auch zu entweichen.

Auch den Aeneias selbst preist er in dieser Hinsicht, als kundig der Flucht, und nennt ihn einen „Lenker der Flucht"[12].

Laches. Und mit Fug, lieber Sokrates, denn er sprach von Streitwägen, sowie du, was die Skythen anbetrifft, von Reiterei sprichst; denn so kämpft ihre Reiterei, der Hellenen schweres Fußvolk aber, wie ich sage.

Sokr. Vielleicht etwa mit Ausnahme dessen der Lakedämonier. Denn man erzählt, daß bei Platää die Lakedämonier, als sie an die Leichtbeschildeten geriethen, nicht festes Fußes kämpfen, sondern lieber fliehen mochten; als aber der Perser Reihen aufgelöst waren, haben sie sich, nach Art der Reiter, umgewendet und gekämpft und so in jener Schlacht gesiegt[13].

Laches. Du hast recht.

18 Sokr. Dem also maß ich die Schuld bei, daß ich nämlich selbst schuld sei, daß du nicht richtig antwortetest, weil ich meine Frage nicht richtig stellte. Denn ich wollte von dir wissen, wer tapfer sei, nicht blos unter den Schwergerüsteten, sondern auch unter der Reiterei und jeder Waffengattung; und nicht blos im Kriege tapfer, sondern auch in den Gefahren zur See, wer bei Krankheiten, wer bei Armuth oder auch in Staatsgeschäften es sei, ja nicht blos bei Trauer und Furcht Erregendem tapfern Muth zeige, sondern auch wacker sei in Bekämpfung von Lüsten und Begierden, sowol durch Wider-

stand als Flucht — denn es zeigen doch wol auch hier sich Manche tapfer, lieber Laches?

Laches. Und das in hohem Grade, lieber Sokrates.

Sokr. Diese Alle sind also tapfer; aber die Einen zeigen gegen Lüste, Andere im Schmerz, Andere gegen Begierden, Andere gegen die Furcht tapfern Muth; wieder Andere dagegen zeigen bei denselben Gelegenheiten Feigheit.

Laches. Allerdings.

Sokr. Was nun jedes dieser Beiden sei, danach fragt' ich. Suche mir nun zuerst von der Tapferkeit zu sagen, inwiefern sie sich in allen diesen Fällen als Dasselbe zeigt; oder ist dir meine Meinung noch nicht klar?

Laches. Fürwahr, nicht ganz.

Sokr. Ich mein' es aber so: Als wenn ich dich fragte, 19
was Schnelligkeit sei, die wir sowol beim Laufen zeigen, als 192
beim Citherspiel, und beim Reden und Lernen und in vielen andern Fällen, die wir ziemlich bei allem der Erwähnung Werthen anwenden, bei der Thätigkeit der Hände und der Füße, des Mundes, der Stimme und der Denkkraft. Oder behauptest du das nicht auch?

Laches. Allerdings.

Sokr. Wenn mich nun Einer fragte: Was, o Sokrates, verstehst du unter Dem, was du in allen diesen Fällen Schnelligkeit nennst? so würd' ich ihm erwidern: Die in kurzer Zeit Vieles vollbringende Kraft nenne ich Schnelligkeit, sowohl in Bezug auf die Stimme, als den Lauf und alles Andere.

Laches. Du drückst dich sehr richtig aus.

Sokr. Versuche denn auch du, so die Tapferkeit zu bestimmen; welche, in der Lust und der Trauer und in allen Fällen, in denen wir eben sie anwendbar nannten, wirksame Kraft denn Tapferkeit genannt wird.

Laches. Dann erscheint sie mir als eine Beharrlichkeit der Seele, wenn es nöthig ist, die durchgängige Beschaffenheit der Tapferkeit anzugeben.

Sokr. Nöthig ist es allerdings, wollen wir die aufgeworfene Frage uns selbst beantworten. Das jedoch liegt mir zu Tage, daß nicht jede Beharrlichkeit als Tapferkeit dir erscheint. Das schließ' ich aber daraus: Ich bin nämlich ziemlich gewiß,

lieber Laches, daß du die Tapferkeit zu den höchst rühmlichen Eigenschaften zählst.

Laches. Zu den rühmlichsten, deß sei gewiß.

Sokr. Also ist eine mit Überlegung verbundene Beharrlichkeit rühmlich und gut?

Laches. Allerdings.

Sokr. Wie aber die mit Unüberlegtheit verbundene? Ist sie nicht im Gegensatz von jener schädlich und nachtheilig?

Laches. Ja.

Sokr. Wirst du nun so etwas rühmlich nennen, was nachtheilig und schädlich ist?

Laches. Das geschähe nicht mit Recht, lieber Sokrates.

Sokr. Von einer solchen Beharrlichkeit wirst du demnach nicht einräumen, daß sie Tapferkeit zu nennen sei, da sie nicht rühmlich, die Tapferkeit aber etwas Rühmliches ist.

Laches. Du hast recht.

Sokr. So wäre, deiner Erklärung nach, mit Überlegung verbundene Beharrlichkeit Tapferkeit.

Laches. Natürlich.

20 Sokr. Sehen wir nun, welche Richtung muß hier die mit Überlegung verbundene haben. Auf Jegliches, Großes und Kleines? Wenn sich z. B. Jemand beharrlich zeigt in wohlüberlegter Verwendung des Geldes, weil er weiß, daß er durch dessen Verwendung mehr gewinnen wird, würdest du Diesen wol tapfer nennen?

Laches. Beim Zeus! gewiß nicht.

Sokr. Aber wenn Einer als Arzt, wenn sein Sohn an einer Lungenentzündung oder einer andern Krankheit litte und zu trinken oder zu essen begehrte, nicht nachgäbe, sondern sich beharrlich zeigte?

193 Laches. Auch das gälte mir im Geringsten nicht für Tapferkeit.

Sokr. Aber einen Mann, der im Kriege beharrlich und kluger Berechnung zufolge zum Kampfe bereit ist, da er weiß, daß Andere ihm zu Hülfe eilen werden, daß er gegen Feinde zu kämpfen hat, die an Zahl und Kraft den Seinigen nachstehen, daß ihn ferner die Örtlichkeit mehr begünstigt —, wirst du wol Diesen, der solcher Berechnung zufolge und bei solchen

Hülfsmitteln ausharrt, tapferer nennen, als wer im feindlichen Lager [14]) Stand zu halten und auszuharren entschlossen ist?

Laches. Den im feindlichen Lager, mein' ich wenigstens, lieber Sokrates.

Sokr. Aber doch ist die Beharrlichkeit Dieses unüberlegter als die des Andern.

Laches. Du hast recht.

Sokr. Auch Den also wirst du für minder tapfer erklären, der der Reitkunst kundig in einem Reitergefecht ausharrt, als wer es ohne diese Kenntniß thut?

Laches. Mir scheint es so.

Sokr. Desgleichen wer des Bogenschießens, Schleuderns, oder irgend einer andern Übung kundig, ausharrt?

Laches. Allerdings.

Sokr. Und Diejenigen, welche in einen Wasserbehälter hinabsteigen und bis auf das Untertauchen, ohne darin geübt zu sein, in diesem oder irgend einem andern Unternehmen der Art ausharren wollen, wirst du tapferer nennen, als die darin Geübten.

Laches. Welche andere Behauptung könnte denn Jemand aufstellen, lieber Sokrates?

Sokr. Keine, wenn er der Meinung wäre.

Laches. Aber ich bin es fürwahr.

Sokr. Und doch, lieber Laches, verfahren Diese unüberlegter, indem sie sich in Gefahr wagen und Beharrlichkeit zeigen, als die der Sache kundig es thun.

Laches. Offenbar.

Sokr. Erschien uns nun nicht im Vorigen unüberlegte Kühnheit und Beharrlichkeit schimpflich und verderblich?

Laches. Allerdings.

Sokr. Von der Tapferkeit aber räumten wir ein, daß sie etwas Rühmliches sei?

Laches. Das räumten wir ein.

Sokr. Jetzt dagegen behaupten wir wieder, in jenem Schimpflichen der unüberlegten Beharrlichkeit bestehe die Tapferkeit.

Laches. So scheinen wir.

Sokr. Scheinen wir dir nun uns gut auszudrücken?

Laches. Nein, beim Zeus! der Meinung bin ich nicht.

21 Sokr. So sind wir also nicht, ich und du, lieber Laches, deinem Ausdrucke nach (Kap. 14) in dorischem Einklange; denn Wort und That stimmen bei uns nicht zusammen. Denn der That nach könnte billiger Weise wol Jemand uns Tapferkeit beilegen; den Worten nach aber, mein' ich, nicht, wenn er unsere jetzige Unterredung mit anhört.

Laches. Du hast sehr recht.

Sokr. Wie nun: Scheint es dir lobenswerth, daß es so mit uns steht?

Laches. Nicht im Geringsten.

Sokr. Willst du nun, daß wir hierin wenigstens Dem Folge leisten, was wir behaupten?

Laches. Worin denn das? und welcher Behauptung?

194 Sokr. Der Behauptung, daß man beharrlich sein müsse. Willst du also, so wollen auch wir bei unserer Untersuchung feststehen und beharrlich sein, damit nicht die Tapferkeit selbst uns verlache, weil wir nicht tapferes Muthes ihr nachspüren, wenn nämlich die Tapferkeit etwa in Beharrlichkeit besteht.

Laches. Ich, lieber Sokrates, bin bereit, nicht zu früh abzustehen. Obschon ich an dergleichen Untersuchungen nicht gewöhnt bin; hat mich doch eine Art von Kampflust gegen das Gesagte ergriffen, und es verdrießt mich wirklich, wenn ich so unvermögend bin, was ich denke auszusprechen, denn in Gedanken glaub' ich in Betreff der Tapferkeit zu haben, was sie ist; eben ist's mir aber, ich weiß nicht wie, entschlüpft, sodaß ich in Worten sie nicht zu fassen, noch was sie ist auszusprechen vermag.

Sokr. Muß der wackere Jäger nicht seiner Beute nachsetzen und sie nicht aufgeben, lieber Freund?

Laches. Gewiß durchaus.

Sokr. Willst du nun, daß wir auch den Nikias da zu dieser Jagd auffodern, ob er sich irgend besser zu helfen weiß als wir?

Laches. Ja wohl, wie sollt' ich nicht?

22 Sokr. Wohlan denn, lieber Nikias, stehe, wenn du irgendwie es vermagst, befreundeten Männern bei, die auf der Unter-

suchung Wogen umhergetrieben werden und in Verlegenheit sich befinden. Gewiß du siehst, wie wir uns nicht zu helfen wissen; darum befreie du uns aus unserer Verlegenheit, indem du uns deine Meinung, was Tapferkeit sei, mittheilst und durch Gründe sie feststellst.

Nik. Schon längst also, lieber Sokrates, scheint ihr mir den Begriff der Tapferkeit nicht richtig zu bestimmen; denn ihr wendet das nicht an, was ich bereits richtig dich bemerken hörte.

Sokr. Was denn, lieber Nikias?

Nik. Oft hört' ich von dir die Bemerkung, Jeder von uns sei in den Dingen tüchtig, deren er kundig, in denen aber, deren er unkundig sei, untüchtig.

Sokr. Beim Zeus! da hast du recht, lieber Nikias.

Nik. Ist nun der Tapfere tüchtig, so ist er offenbar kundig.

Sokr. Hörtest du, Laches?

Laches. Wohl, doch begreif' ich nicht recht, was er meint.

Sokr. Ich aber glaub' es zu begreifen; der Mann scheint unter Tapferkeit irgend ein Wissen zu verstehen.

Laches. Was doch für ein Wissen, lieber Sokrates?

Sokr. Willst du nicht Diesen darum befragen?

Laches. Wohl.

Sokr. Nun wohlan, lieber Nikias, sag' ihm, in welchem Wissen besteht, deiner Erklärung zufolge, die Tapferkeit? Doch nicht in dem des Flötenspiels?

Nik. Keineswegs.

Sokr. Gewiß auch nicht des Citherspiels?

Nik. Sicher nicht.

Sokr. Was ist denn aber sie für ein Wissen und was ist sein Gegenstand?

Laches. Mit vollem Recht stellst du, lieber Sokrates, an ihn diese Frage; und er sage, für was erklärt er es.

Nik. Dafür, Freund Laches, für die Kunde des zu Fürch- 195
tenden und nicht zu Fürchtenden, sowol im Kriege als in jeder andern Beziehung.

Laches. Wie seltsam ist seine Erklärung, lieber Sokrates.

Sokr. Worauf gründest du diese Behauptung, lieber Laches?

Laches. Worauf? Wissen ist doch gewiß etwas von der Tapferkeit Verschiedenes.

Sokr. Das ist die Meinung des Nikias wenigstens nicht.

Laches. Beim Zeus! gewiß nicht; das eben läßt ihn so faseln.

Sokr. Nun so wollen wir ihn belehren, nicht aber schmähen.

Nik. Nicht doch; sondern Laches scheint mir zu wünschen, lieber Sokrates, daß meine Erklärung ebenfalls als irrig erscheine, weil auch die seinige soeben so erschien.

23 Laches. Allerdings, Freund Nikias, und das will ich nachzuweisen versuchen; deine Erklärung taugt nichts. Denn kennen zum Beispiel bei Krankheiten die Ärzte nicht das zu Fürchtende? Oder scheinen dir die Tapfern es zu kennen? Oder erklärst du die Ärzte für tapfer?

Nik. Nicht im Geringsten.

Laches. Auch nicht die Landbaukundigen, obschon diese gewiß wenigstens das beim Landbau zu Fürchtende kennen. So kennen auch alle andere Kunstverständige das bei ihrem Geschäft zu Fürchtende und nicht zu Fürchtende, nicht mit größerm Rechte können sie aber darum tapfer heißen.

Sokr. Was meinst du zu dem Einwande des Laches, lieber Nikias? Er scheint wirklich etwas für sich zu haben.

Nik. Das mag er wol, nur gewiß nicht die Wahrheit.

Sokr. Wie so?

Nik. Weil er glaubt, die Ärzte wüßten über die Kranken etwas mehr, als was diesen heilsam oder schädlich ist; aber gewiß darauf allein beschränkt sich ihr Wissen. Ob aber Jemand das Genesen mehr als das Erkranken zu fürchten habe, glaubst du, lieber Laches, daß die Ärzte Das wissen? Oder meinst du nicht, daß es für Viele besser sei, von ihrer Krankheit nicht aufzukommen, als aufzukommen? Denn sage mir: Behauptest du, es sei für Alle besser zu leben, und nicht, für Viele wenigstens, besser zu sterben?

Laches. Das Letztere, glaub' ich.

Nik. Glaubst du nun, daß Diejenigen, denen zu sterben, und Die, denen zu leben frommt, Dasselbe zu fürchten haben?

Laches. Ich denke nicht.

Nik. Gestehst du aber dieses Wissen den Ärzten oder irgend einem andern Kunstverständigen zu, mit Ausnahme Dessen, der des zu Fürchtenden und nicht zu Fürchtenden kundig ist, den ich tapfer nenne?

Sokr. Begreifst du, Laches, was er will?

Laches. O ja, wenigstens daß er den Seher tapfer nennt; denn wer fürwahr wird sonst wissen, für wen es besser sei zu leben, oder zu sterben? Gibst du aber, lieber Nikias, dich für einen Seher aus, oder machst du weder auf den Namen eines Sehers, noch eines Tapfern Anspruch?

Nik. Ei wie? Behauptest du nun wieder, daß es die Sache des Sehers sei zu wissen, was zu fürchten sei oder nicht?

Laches. Gewiß, wessen denn sonst?

Nik. Vielmehr Dessen, mein Bester, von dem ich es be- 24
haupte; vom Seher kann man verlangen, daß er die Vorzeichen des Bevorstehenden erkenne, ob Jemandem Tod oder Krankheit oder Verlust seiner Schätze bevorsteht, Sieg oder Niederlage im Kriege oder irgend einem andern Wettkampfe. In wiefern kommt es aber dem Seher mehr als irgend einem Andern zu, zu wissen, was hiervon zu erfahren oder nicht zu erfahren für Jemanden besser sei?

Laches. Ich begreife Den nicht, lieber Sokrates, was er 196
sagen will. Weder dem Seher, noch dem Arzte, noch sonst Jemandem mißt er Tapferkeit bei, es müßte denn einem Gotte sein. Mir ist's demnach offenbar, daß Nikias nicht mit edler Offenheit eingestehen will, daß seine Erklärung nichts taugt, sondern er dreht sich, seine Verlegenheit zu verbergen, nach oben und nach unten. Gewiß auch wir, ich und du, könnten eben dergleichen Wendungen machen, damit wir nicht mit uns selbst im Widerspruche zu sein schienen. Würde unser Streit vor Gericht geführt, dann hätte es einigen Grund, so zu verfahren; was frommt es aber jetzt, bei einer solchen Unterredung, sich nutzlos mit dem Schmucke eitler Worte zu verbrämen?

Sokr. Nichts, lieber Laches, mein' auch ich. Sehen wir aber, ob Nikias nicht etwas für sich zu haben meint und nicht blos um zu reden sich so äußert. Befragen wir demnach ihn genauer, was er denkt, und geben ihm, stellt es sich heraus,

daß er etwas für sich hat, recht, oder belehren ihn, ist Das nicht der Fall, eines Bessern.

Laches. So befrag' ihn denn, lieber Sokrates, hast du ihn zu befragen Lust; ich habe ihn wol genug befragt.

Sokr. Davon hält nichts mich ab; denn dieses Befragen wird ein gemeinschaftliches sein, zu meinem und deinem Frommen.

Laches. Allerdings wohl.

25 Sokr. Auf, sage mir, lieber Nikias, oder vielmehr uns, denn ich und Laches führen diese Untersuchung gemeinschaftlich, du behauptest, die Tapferkeit sei die Kenntniß des zu Fürchtenden und nicht zu Fürchtenden?

Nik. So ist's.

Sokr. Das vermöge aber gewiß nicht Jeder zu erkennen, da weder der Seher, noch der Arzt es erkennt, noch tapfer sein wird, wenn er nicht eben diese Kenntniß noch dazu erlangt; äußertest du dich nicht so?

Nik. Allerdings so.

Sokr. So erkenne es also in der That nicht jeder Büffel [15]), wie es im Sprichwort heißt, noch werd' er tapfer?

Nik. Mir scheint es nicht.

Sokr. Sicherlich ist's also offenbar, du, lieber Nikias, kannst nicht einmal vom Stiere Minotauros glauben, daß er tapfer gewesen sei; Das sag' ich aber nicht im Scherz, sondern ich halte es bei Dem, der Das behauptet, für nothwendig, daß er kein Thier für tapfer gelten lasse, sonst müßt' er zugeben, irgend ein Thier sei so klug, daß er behaupten könne, ein Löwe, ein Panther, ein Eber, wisse Dinge, die wegen der Schwierigkeit dieser Kenntniß nur wenige Menschen kennen, sondern Jeder, der den Begriff der Tapferkeit so bestimmt, wie du ihn bestimmst, muß nothwendig behaupten, von Natur habe der Löwe und der Hirsch, der Stier und Affe, gleich geringe Anlagen zur Tapferkeit.

197 Laches. Bei den Göttern! lieber Sokrates, die Bemerkung ist richtig. Und gib uns ehrlich Bescheid, lieber Nikias, ob du behauptest, diese Thiere, denen wir Alle Tapferkeit zugestehn, seien weiser als wir, oder ob du dich, im Widerspruch mit Allen, selbst ihnen die Tapferkeit abzusprechen erdreistest.

Nik. Weder nenn' ich, Freund Laches, Thiere irgend tapfer, noch sonst Etwas, was aus Unkunde das zu Fürchtende nicht fürchtet, sondern furchtlos und dumm. Oder glaubst du denn, daß ich auch alle Kinder tapfer nenne, welche aus Unkunde nichts fürchten? Ich glaube vielmehr, furchtlos und tapfer ist nicht dasselbe. Ich glaube, Tapferkeit und Vorsicht besitzen nur einige sehr Wenige; Keckheit und Verwegenheit aber und mit Unvorsichtigkeit verbundene Furchtlosigkeit sehr Viele, Männer, Frauen, Kinder und Thiere. Das also, was du und die Mehrzahl tapfer nennt, nenn' ich keck. Tapfer aber ist das Einsichtsvolle, wovon ich spreche.

Laches. Sieh an, lieber Sokrates, mit welchem Glanze 26
sich dieser durch seine Erklärung zu umgeben vermeint; Denen dagegen, denen einstimmig Alle den Namen der Tapfern zugestehen, sucht er diese Ehre zu entziehen.

Nik. Das thu' ich nicht, Laches; sondern beruhige dich, denn ich erkläre dich für einsichtsvoll und den Lamachos [16], wenn ihr euch tapfer zeigt, und viele andere Athener.

Laches. Ich will darauf nichts erwidern, obschon ich es könnte, damit du nicht behauptest, ich sei ein echter Aexoneer [17].

Sokr. Nein, thu' es nicht, lieber Laches; denn es ist dir, scheint es mir, sogar entgangen, daß dieser diese Weisheit von unserm Freunde Damon überkam; Damon aber hat häufigen Umgang mit dem Prodikos, der gewiß vor allen Sophisten dergleichen Begriffe am besten zu unterscheiden scheint.

Laches. Ziemt es sich doch auch, lieber Sokrates, eher für einen Sophisten, mit so Etwas zu prunken, als für einen Mann, den der Staat die Leitung seiner Angelegenheiten ihm anzuvertrauen würdigt.

Sokr. Gewiß, du Trefflicher, ziemt Dem, der das Größte leitet, die größte Einsicht. Nikias aber scheint es mir zu verdienen, daß man nachforsche, aus welchen Rücksichten er den Begriff der Tapferkeit so bestimme.

Laches. So forsche du selber nach, lieber Sokrates.

Sokr. Das bin ich zu thun im Begriff, mein Bester; glaube jedoch nicht, daß ich dir die Theilnahme an unserer Untersuchung erlassen werde; habe vielmehr wohl Acht und forsche mit uns dem Gesagten nach.

Laches. Das soll geschehen, wenn du mich dazu verbunden glaubst.

27 198 Sokr. Das glaub ich. Du aber, Nikias, gib uns noch einmal vom Anfang an Bescheid. Erinnerst du dich, daß wir zu Anfang unserer Untersuchung die Tapferkeit als einen Theil der Tugend betrachteten?

Nik. Allerdings.

Sokr. Sahst nun nicht auch du bei dieser deiner Erklärung sie als einen Theil an, deren es gewiß noch mehre gebe, die alle mit dem Namen Tugend bezeichnet werden?

Nik. Wie sollt' ich nicht.

Sokr. Gibst nun auch du diese Theile an wie ich? Mir gelten dafür, neben der Tapferkeit, Mäßigung, Gerechtigkeit und einiges Andere der Art. Nicht auch dir?

Nik. Allerdings wohl.

Sokr. Das halte fest, denn darüber sind wir einverstanden; richten wir aber unsere Aufmerksamkeit auf das zu Fürchtende und nicht zu Fürchtende, damit nicht du und wir Verschiedenes dafür halten. Was also wir dafür halten, wollen wir dir sagen; du wirst uns belehren, wenn du mit uns nicht übereinstimmst. Wir halten für zu Fürchtendes, was auch Furcht erregt, für nicht zu Fürchtendes aber, was keine Furcht erregt; Furcht erregen aber nicht vergangene oder gegenwärtige Übel, sondern erwartete, denn Furcht bestehe in der Erwartung eines bevorstehenden Übels. Oder bist nicht auch du dieser Meinung, lieber Laches?

Laches. In vollem Maße, lieber Sokrates.

Sokr. Du vernimmst also unsere Ansicht, lieber Nikias, daß wir bevorstehende Übel für das zu Fürchtende erklären, für nicht zu Fürchtendes aber, was kein Übel ist, oder bevorstehendes Gutes. Bist du nun darüber derselben oder verschiedener Meinung?

Nik. Derselben.

Sokr. Die Kenntniß dieser Dinge also nennst du Tapferkeit.

Nik. Ganz gewiß.

28 Sokr. Erwägen wir noch ein Drittes, ob du und wir darin übereinstimmen.

Nik. Was wäre denn das?

Sokr. Das will ich dir sagen. Ich und unsere Freunde da sind nämlich der Meinung: Bei jedem Gegenstande des Wissens sei es kein verschiedenes über das Gewordene, wie es ward, und ein verschiedenes über das Werdende, wie es wird, ein verschiedenes endlich, wie das noch nicht Gewordene am besten werden möchte und werden wird, sondern eines und dasselbe. Über Das zum Beispiel, was gesund macht, belehrt uns für alle Zeiten keine andere Wissenschaft als die Arzneikunde, die nur Eine ist; sie betrachtet das Werdende, Gewordene und Zukünftige, wie es kommen wird. Dasselbe gilt von der Kunst des Landbaues in Bezug auf die Erzeugnisse des Bodens. Und gewiß auch in Bezug auf den Krieg werdet ihr selbst wol bezeugen, daß die Kunst des Heerführers darin besteht, bestmöglichst so das Übrige zu bedenken, als was in Zukunft zu erwarten steht. Sie sieht sich auch nicht als von der Seherkunst abhängig an, sondern diese von sich, als kundige Dessen, was im Kriege geschieht und geschehen wird; so schreibt auch das Gesetz es vor,
welches nicht den Heerführer vom Seher, sondern den Seher 199
vom Heerführer abhängig macht. Wollen wir, lieber Laches, solches behaupten?

Laches. So wollen wir.

Sokr. Wie aber: Gibst du, lieber Nikias, uns recht, daß über denselben Gegenstand dasselbe Wissen das Werdende, Gewordene und Zukünftige umfasse?

Nik. Wohl; denn so scheint es mir sich zu verhalten, lieber Sokrates.

Sokr. Nun ist, mein Bester, auch die Tapferkeit nach deiner Behauptung die Kenntniß des zu Fürchtenden und nicht zu Fürchtenden. Nicht wahr?

Nik. Ja.

Sokr. Über das zu Fürchtende und nicht zu Fürchtende aber sind wir übereingekommen, daß dieses ein bevorstehendes Gutes, jenes ein bevorstehendes Übel sei.

Nik. Allerdings.

Sokr. Und daß dasselbe Wissen dieselben Gegenstände, sowol wenn sie bevorstehen, als unter allen andern Zeitverhältnissen, umfasse.

Nik. So ist's.

Sokr. Also ist die Tapferkeit nicht blos die Kenntniß des zu Fürchtenden und nicht zu Fürchtenden, denn sie versteht sich nicht blos auf das bevorstehende Gute und Üble, sondern auch auf das Werdende und Gewordene, wie jedes andere Wissen.

Nik. Natürlich wohl.

29 Sokr. Die Erklärung der Tapferkeit, die du, lieber Nikias, uns gabst, umfaßte also ungefähr den dritten Theil derselben, obschon wir dich fragten, was die gesammte Tapferkeit sei. Und gewiß ist natürlich nun, nach deiner Erklärung, die Tapferkeit nicht blos die Kenntniß des zu Fürchtenden und nicht zu Fürchtenden, sondern die fast alles Guten und Übeln unter allen Verhältnissen dürfte Tapferkeit sein, wie nun deine Erklärung sich herausgestellt hat. Berichtigest du diese dahin? Oder wie meinst du, lieber Nikias?

Nik. So scheint es mir, lieber Sokrates.

Sokr. Scheint dir nun, du Seltsamer, einem Solchen etwas zur Tugend überhaupt zu fehlen, wenn er alles Gute kennt und durchaus weiß wie es wird, werden wird und geworden ist, und das Üble in gleicher Weise? Glaubst du, daß es einem Solchen an Mäßigkeit, oder Gerechtigkeit und Frömmigkeit fehle, von dem vor Allen sich erwarten läßt, daß er in Bezug auf Götter und Menschen das zu Fürchtende ganz vermeide, das nicht zu Fürchtende und Gute sich verschaffe, da er sich gegen sie wohl zu benehmen weiß?

Nik. Du scheinst mir Etwas für dich zu haben, lieber Sokrates.

Sokr. So würde also, lieber Nikias, deine jetzige Erklärung nicht einen Theil der Tugend, sondern die gesammte Tugend umfassen.

Nik. Natürlich.

Sokr. Wir behaupteten aber doch, die Tapferkeit sei einer der Theile der Tugend.

Nik. Freilich behaupteten wir das.

Sokr. So stellt sich aber deine jetzige Erklärung nicht heraus.

Nik. Natürlich nicht.

Sokr. So haben wir also nicht entwickelt, was Tapferkeit sei?

Nik. Offenbar nicht.

Laches. Ich glaubte aber, du würdest es ermitteln, mein lieber Nikias, da dir die Antworten, die ich dem Sokrates gab, so gehaltlos erschienen; gewiß, ich hegte große Hoffnung, daß 200
du mit Hülfe der vom Damon [18]) überkommenen Weisheit es ausmitteln würdest.

Nik. Sehr schön, Laches; daß es sich eben zeigte, daß du 30
über die Tapferkeit keine Auskunft zu geben wissest, das macht dir keinen Kummer mehr, dein Augenmerk ist nur darauf gerichtet, ob auch ich ebenso schlecht bestehen werde; dann verschlägt es natürlich dir nichts, daß du mit mir von Dingen nichts weißt, deren Kenntniß einem Manne, der für Etwas gelten will, zukommt. Du scheinst mir demnach in echt menschlicher Weise zu verfahren, nicht auf dich, nur auf Andere zu merken [19]); ich aber glaube nicht ganz übel über Das, worüber wir sprachen, mich jetzt geäußert zu haben, und ist Einiges davon nicht ausreichend, es mit Hülfe Damon's, den du, noch dazu ohne diesen Damon je gesehen zu haben, bespötteln zu dürfen glaubst, und Anderer zu berichtigen. Bin ich darüber sicher, dann will ich auch dich belehren und nicht misgünstig sein; denn du scheinst mir der Belehrung in hohem Grade bedürftig.

Laches. Bist du doch gewiß ein weiser Mann, mein Nikias. Dennoch rath' ich dem Lysimachos da und dem Melesias, mich und dich wegen der Erziehung der Jünglinge aus dem Spiele, aber den Sokrates, wie ich gleich anfangs sagte, nicht aus dem Garne zu lassen. Ich würde, wären meine Söhne in dem Alter, dasselbe thun.

Nik. Auch ich räume das ein, will Sokrates um die jungen Leute sich bekümmern, brauche man nach keinem Andern sich umzusehen, indem ich selbst den Nikeratos am liebsten Diesem, wenn er Lust hätte, anvertrauen möchte; aber jedes mal weist er mich an Andere (Kap. 3), wenn ich über etwas Den da Betreffendes mit ihm spreche, und zeigt selbst keine Lust. Sieh aber zu, lieber Lysimachos, ob sich Sokrates dir bereitwilliger zeigt.

Lys. Das würde er von Rechts wegen; denn auch ich würde dem Sokrates in Manchem gefällig sein, worin ich

sehr vielen Andern es nicht wäre. Was meinst du also, lieber Sokrates? Wirst du dich bereitwillig finden lassen und die jungen Leute in ihrem Bestreben, möglichst wacker zu werden, unterstützen?

31 Sokr. Wär' es doch arg, lieber Lysimachos, Jemanden in dem Bestreben, möglichst wacker zu werden, nicht unterstützen zu wollen. Hätte ich mich nun bei der eben geführten Unterredung als kundig erwiesen, die Beiden aber als unkundig, dann gebührte es sich, mich vor Allen zu diesem Beginnen aufzufodern. Nun aber — geriethen wir doch insgesammt in Verlegenheit. Inwiefern könnte also Einer Einem von uns den Vorzug geben? Mir selbst scheint für-
201 wahr Keiner ihn zu verdienen. Da dem nun also ist, so erwägt, ob euch mein Rath der Beachtung werth erscheint. Ich behaupte nämlich, es gezieme sich, lieben Männer — bleibt doch das Gesagte unter uns —, vor Allem für uns selbst nach einem recht guten Lehrer uns umzusehen, denn wir haben ihn nöthig, und dann auch für die jungen Leute, ohne Geld oder irgend sonst Etwas dabei anzusehen. Uns selbst aber in dem Zustande zu lassen, in dem wir jetzt uns befinden, dazu rath' ich nicht. Lacht uns aber Jemand aus, daß wir in dem Alter in die Schule gehen wollen, so müssen wir, mein' ich, auf Homeros uns berufen, welcher sagt [20]:

Nicht die Verschämtheit sei heilsam dem bedürftigen Manne.

Ebenso wollen auch wir, hat Jemand etwas dagegen einzuwenden, es nicht beachten, sondern gemeinschaftlich für uns selbst und die jüngern Leute Sorge tragen.

Lys. Mir gefällt, was du da sagst, lieber Sokrates; und so weit ich an Jahren, will ich auch an Eifer euch übertreffen, mit den jungen Leuten zu lernen. Du aber erzeige mir den Gefallen: Morgen früh komm zu mir in meine Wohnung, und bleibe mir nicht weg, damit wir eben über diesen Gegenstand uns berathen; für jetzt aber wollen wir auseinandergehen.

Sokr. Ja, das will ich thun, lieber Lysimachos, und morgen, so Gott will, zu dir kommen.

Anmerkungen.

1. Zur Einleitung.

1) Darum ist die weise Athene den Achäern, der wilde Ares den Troern hold.

2) Als ein solches Kunstwerk können wir zum Beispiel die vom Thukydides (5, 66—74) mit der anschaulichsten Klarheit beschriebene Schlacht von Mantineia ansehen.

3) Thuc. 2, 40.

4) Xenoph. Memorab., 4, 6, 10—11.

5) Nicht nur im Protagoras finden wir diese Erklärung, sondern auch Nikias, der sie im Laches als die seinige vorträgt (p. 194), führt sie ziemlich deutlich auf Sokrates zurück.

6) Demosthenes in der Rede gegen Leptines (§. 115) erwähnt eines bedeutenden Geschenkes an Geld und Grundstücken, das die Athener dem Lysimachos als einem wackern Bürger machten, wozu aber der Scholiast bemerkt, das ganze Verdienst desselben habe darin bestanden, daß er des Aristeides Sohn gewesen sei.

7) Thuc. 8, 86.

8) Statt weiterer Erörterungen über diesen vielbesprochenen Gegenstand verweisen wir auf die Note Stallbaum's in der Ausgabe unsers Dialogs, die er gleich zu den ersten Worten desselben macht.

9) Darauf geht das komisch gebildete aristophanische Wort, womit zugleich auf des Nikias Namen und auf sein Zaudern angespielt wird: μελλονικιᾶν (in Nikias' Weise zaudern, den Sieg zu ergreifen), Vögel, v. 637.

10) Damit stimmt auch das Bild überein, das Aristophanes in den Rittern vom Nikias entwirft; vgl. v. 30, 106, 112.

11) Thukydides berichtet vom Laches meist nur Siege und rasche Eroberungen italischer und sikelischer Städte, so von Mylä bei Messana, 3, 90, von Lokri und seiner Burg, 3, 103, 115.

12) Mit seiner gewohnten feinen und tiefen Charakteristik hat Thukydides uns in den beiden Reden des Nikias gegen den sikelischen Krieg (6, 9—14, 20—23), die einen so schönen Gegensatz zu der feurigen Rede des Alkibiades bilden (6, 16—18), das Bild eines besonnenen, gemäßigten, der Ruhe und den erhaltenden Grundsätzen von Herzen ergebenen Bürgers dargestellt.

13) Zwei seiner Reden bei Thukydides (7, 61—64, 77), mit denen

er seine Krieger in dringender Gefahr zu standhafter Ausdauer zu ermuthigen sucht, sind treffliche Muster einer mehr mild beschwichtigenden und mäßigenden, als hinreißenden und begeisternden Beredtsamkeit.

14) So ließ er sich, als bereits der Spartaner Gylippos in Syrakus angelangt war und die Feinde sich zu einem allgemeinen Angriff auf das athenische Lager rüsteten, durch eine Mondfinsterniß siebenundzwanzig Tage, der Weissagung der Seher gehorchend, in seinem Lager festhalten, was auch den Thukydides (7, 50) zu der Bemerkung veranlaßt: „er legte auf Vorbedeutungen und dergleichen Dinge einen zu großen Werth".

15) Thuc. 7, 86. In dem Ausdruck: herkömmliche (νενομισμένη) Tugend scheint mir zu liegen, daß Thukydides ihm mehr die Tugend der Pflichttreue und der Gesetzlichkeit, als jene höhere Tugend, durch welche größere Männer, wie etwa Perikles, ihrem Volke neue Bahnen brachen, zuschreiben wollte.

16) Nic. c. 2.

17) Ausführlicher wird dieser Vorfall im Gastmahl (p. 221) erzählt.

18) Ganz entsprechend seinen eigenen Worten, die ihm Platon (p. 191) in den Mund legt.

19) Auch diese Stelle, wo Sokrates jene schärfere Unterscheidung der Begriffe auf einen wenigstens mittelbaren Verkehr des Nikias mit dem Prodikos zurückführt (S. 197), beweist die Achtung, welche Platon dem Prodikos nie versagte.

20) Nicht eine wesentlich andere, sondern nur eine erweiterte Bestimmung der Tapferkeit ist die, welche Platon später in der Republik (namentlich 4, 429) aufstellt.

21) Freilich können wir in jenen übrigens ganz schönen Worten des Laches nicht mit Schleiermacher den Schlüssel zu der ganzen platonischen Tugendlehre finden; denn so außerordentlich neu und bedeutend ist denn doch der Gedanke von der Harmonie des Lebens mit der Lehre nicht, und wäre er es, so hätte ihn Sokrates wol nicht dem Laches in den Mund gelegt.

22) Beide Thatsachen werden von Xenophon (Memorab. 1, 1, 17—19; 4, 4, 3) und Platon (Vertheid. d. Sokr., 32) ziemlich übereinstimmend erzählt.

23) Xen. Hellen. 2, 3, 39.

24) Republ. 1, 327.

2. Zur Übersetzung.

1) Über die berühmten Väter der beiden Zwischenredner Lysimachos und Melesias gibt uns der Erstere selbst gleich zu Anfange unsers Gesprächs Auskunft. Thukydides, des Melesias Vater, war einer der vorzüglichsten politischen Gegner des Perikles, mußte aber, als über Beide als die angesehensten und also gefürchtetsten Männer in Athen ein Scherbengericht gehalten wurde, Athen verlassen (Plut. Pericl. 14).

Daß Aristeides, des Lysimachos Vater, die Erziehung seines Sohnes zwar nicht vernachlässigte, aber doch nicht zu einem tüchtigen Staatsmann ihn heranzubilden vermochte, erwähnt Sokrates im Menon (p. 94).

Der beiden Söhne des Lysimachos, nach ihren Großvätern Thukydides und Aristeides geheißen, geschieht im Theätetos (p. 150) und im Theages (p. 130) so Erwähnung, daß wir daraus schließen können, die Sorgfalt, die hier ihre Väter auf ihre Erziehung zu wenden gesonnen sind, sei ziemlich erfolglos geblieben.

Der beiden Feldherren Nikias und Laches geschah schon in der Einleitung ausreichende Erwähnung. Die Leser des Aristophanes werden sich nicht blos des Nikias aus den Rittern erinnern, sondern auch des Laches aus den Wespen. Mit Veränderung eines einzigen Buchstabens wird er dort als der Hund Labes (Packan) aufgeführt, der einen sikelischen Rahmkäse aus der Küche stahl oder, ohne Bild, mit der sikelischen Beute sich selbst bereichert haben soll.

2) Nach Plutarch gehörten Aristeides und Thukydides und also auch ihre Söhne, sowie Sokrates, dem Bezirke (Demos) Alopeke an.

3) Kap. 30. Dieser Damon, dessen Unterricht auch Perikles und Sokrates genossen haben sollen, wurde auch im Alkibiades (109) erwähnt, und wir werden ihm noch einige mal in den Büchern vom Staate begegnen.

4) Die Schlacht bei Delion (424) verloren die Athener gegen die Böotier. Des muthigen Benehmens des Sokrates auf der Flucht werden wir auch im Gastmahl von Alkibiades rühmlichst erwähnt finden (p. 221). Siehe auch weiter unten, Kap. 14, u. Einleit. Anm. 17.

5) Das geschieht für den nächsten Tag am Schlusse dieser Unterredung, Kap. 31.

6) „jünger"; doch stand er zur Zeit des eben erwähnten Treffens bei Delion bereits in der Mitte der vierziger Jahre.

7) Der lächerliche Vorfall, den hier Laches von dem übrigens unbekannten Waffenmeister Stesileos aus seiner Kriegserfahrung mittheilt, ereignete sich wahrscheinlich auf dem Zuge des Laches gegen Sikelien, mit welchem dieser, in Verbindung mit Charöades, um den Leontinern die erbetene Hülfe zu leisten, das unglückliche Unternehmen der Athener gegen diese Insel gewissermaßen eröffnete (427).

8) Hier nicht sowol Verwandte, als Zunftgenossen, da von der Zunftgenossenschaft soeben die Rede war.

9) Nach einem bekannten, unter Andern von Plutarch (Solon, 31) uns erhaltenen Verse Solon's: „Zum Greise werd' ich Vieles lernend für und für."

10) Die schwierige, durch Abschreiber verderbte Stelle: ἀλλὰ τῷ ὄντι ζῆν ἡρμοσμένος οὗ αὐτὸς αὑτοῦ τὸν βίον σύμφωνον τοῖς λόγοις πρὸς τὰ ἔργα scheint uns am leichtesten durch einige kleine Veränderungen herstellbar, indem wir nämlich lesen: ἀλλὰ τῷ ὄντι ζῶν ἡρμοσμένος αὐτὸς αὑτοῦ τὸν βίον u. s. f.

11) Dieser skythischen Sitte gedenkt unter Andern Horatius, Od., I, 19, 10; I, 35, 9. Plutarch (Crassus, 24) sagt: „Die Parther pflegen, indem sie Geschosse schleudern, zu fliehen und wissen das am besten nach den Skythen auszuführen." So fechten auch in unsern Tagen die Kosacken.

12) Ilias, V, 223; VIII, 107.

13) Von keinem alten Geschichtschreiber wird dieser Kriegslist der Lakedämonier gedacht.

14) Wo also das Gegentheil der erwähnten Vortheile einen günstigen Erfolg unwahrscheinlich macht.

15) Im Original steht: Jede Sau, in Bezug auf ein uns sonst nicht bekanntes Sprichwort, und im Folgenden nennt Sokrates die Sau von Krommyon, einem Flecken im Gebiet von Korinthos (nach Strabon und Pausanias) oder in Attika (nach Plinius), welche die Umgegend verheerte und die deshalb Theseus (Plutarch, Leben des Theseus, Kap. 9) erlegte. Wir haben den sprichwörtlichen Ausdruck Büffel für einen vierschrötig-kräftigen, aber geistesbeschränkten Menschen, und Minotauros, den Theseus ebenfalls erlegte, wird der Mehrzahl unserer Leser bekannter sein, als die Sau von Krommyon.

16) Lamachos stand mit Nikias und Alkibiades an der Spitze des Unternehmens gegen Sikelien und fand vor Syrakusä seinen Tod (414). „Obgleich in vorgerücktem Alter, galt er doch für ebenso feurig und gefahrliebend als Alkibiades", sagt von ihm Plutarch (Alkib., 18). In den Acharnern tritt er als ein geckenhafter Bramarbas auf; doch spricht Aristophanes auch anerkennend von seiner Tapferkeit (Frösche, 1023). Sein großsprecherisches Wesen mochte dem bescheidenen Nikias misfallen, und in diesem Sinne läßt ihn Platon hier mit einiger Geringschätzung vom Lamachos sprechen.

17) Die Bewohner von Äxone, eines der 174 Bezirke, in welche Attika getheilt war, galten für besonders schmähsüchtig. Wie viele Länder, Provinzen, Städte, ja Dörfer unserer Zeit legen nicht diesem oder jenem Theile ihrer Bewohner in ähnlicher Weise einen stereotypen Charakter bei? Daß übrigens Laches diesem Bezirk angehörte, geht schon aus unserer Stelle hervor.

18) S. Anm. 3.

19) Wer kennt nicht die artige, gewöhnlich dem Äsópos beigelegte Fiction: Wie Zeus dem Menschen einen Quersack umhing und in der auf der Brust und vor den Augen befindlichen Hälfte die Fehler Anderer, in der auf dem Rücken befindlichen und den Augen des Inhabers entzogenen dessen eigene barg? Der Urheber wollte dadurch auf die Erfahrung aufmerksam machen, daß Jeder weit scharfsichtiger gegen fremde als gegen eigene Fehler sei. An diese Parabel dachte vielleicht Platon.

20) Odyssee, XVII, 347. Auch im Charmides (p. 161) fanden wir denselben Vers angeführt.

VIII.

Protagoras oder die Sophisteneinkehr.

Einleitung.

Je tiefer Platon an der Hand seines Meisters in die Kraft und Fülle der ethischen Grundsätze eindrang, durch welche dieser dem geistigen Leben seines Volkes einen ganz neuen Boden schuf und dessen sittliche und staatliche Zustände, indem er an dieselben den strengen Maßstab des Wissens und der auf das Wissen gegründeten Tugend legte, viel gewaltiger und nachhaltiger erschütterte, als die gesinnungslos mit der Wahrheit spielenden und ihre Anhänger mehr für den Augenblick blendenden, als für die Dauer gewinnenden Sophisten es vermocht hatten, desto eher mußte sich ihm der Gedanke darbieten, den tiefen Gegensatz der sokratischen Lehre und Lehrweise sowol gegen die vielgestaltige und vielgewandte Sophistenkunst als gegen die schwankenden und nicht durch klare Einsicht des Wahren befestigten ethischen und politischen Grundsätze, welche damals das Leben des athenischen Volkes beherrschten und in seinen Gesetzen und bürgerlichen Einrichtungen, wie in der Erziehung seiner Jugend sich ausdrückten, in einem alle diese Seiten zusammenfassenden größern Gemälde darzustellen. Einzelne Gestalten und Gruppen eines solchen Bildes hat Platon, wie wir sahen, in seinen frühern Dialogen mit jugendlicher Frische und Keckheit ausgeführt. In dem eitlen Rhapsoden Jon erkannten wir das Bild jener Künstler gewöhnlichen Schlages, die bei dem gedankenlosen Treiben ihrer Kunst gar nicht einmal die Frage nach dem Begriffe und dem Zwecke derselben an sich stellten. Mit dem geschmackvollen Schönredner und Vielwisser Hippias hatte er alle jene geistreich oberflächlichen Rhetoren und Weisheitslehrer getroffen, die in

ihren prunkenden Vorträgen über sittliche Wahrheiten und über die Werke der großen epischen und lyrischen Dichter die größte Unwissenheit über die Grundbegriffe der Ethik und der Kunstphilosophie, über die Begriffe des Guten und Schönen, nicht verbergen konnten. Durch den Mund des reich begabten, von Thatendrang und großartigen Plänen für die Macht und den Ruhm seines Vaterlandes erfüllten Jünglings Alkibiades ließ er die Staatskünstler jener Zeit sprechen, welche, blind gegen die sittlichen Schäden und Gebrechen einer immer zügelloser ausschweifenden Demokratie, den Staat nicht von Innen heraus durch sittliche, auf wahrhafter Selbsterkenntniß und auf einer höhern Ansicht von der Bestimmung des Menschen beruhende Grundsätze zu befestigen und auszubauen, sondern mit maßlosem Ehrgeiz nur die äußere Macht desselben zu vergrößern und seinen Glanz zu erhöhen strebten. Dem ungesunden und unsittlichen, meist durch Eitelkeit und Selbstsucht bestimmten und nicht selten zu verkehrter Sinnlichkeit ausartenden Freundschaftsverhältnisse älterer und jüngerer Männer, wie es damals in der griechischen Welt bestand, stellte er im Lysis die ersten Grundzüge jener höhern und idealern Freundschaft gegenüber, deren Seele die Tugend und das gemeinschaftliche Streben nach dem höchsten Gute ist. Wie weit die sich leicht den Verhältnissen anschmiegende Lebensklugheit und die geistreiche, oberflächlich über die verschiedensten Wissenszweige hinfahrende Reflexionsweisheit jener Männer, die, wie Kritias, auf der Höhe der Bildung ihrer Zeit zu stehen glaubten, noch von der wahren Weisheit und Besonnenheit entfernt war, und wie nur das seiner selbst sich bewußte Wissen und Thun des Guten Besonnenheit genannt werden kann, lehrte uns der Charmides. Im Laches endlich sahen wir in den scharf und schön gezeichneten Gestalten zweier biederer Kriegsmänner, die bei aller Tüchtigkeit und Tapferkeit von dem sittlichen Werthe und Wesen der Tugend, die sie so oft im Leben bewährten, gar wenig wußten, ein Bild jener mehr auf Übung und Gewohnheit, als auf klarer Einsicht beruhenden Tugend der Meisten, die in ihrem dunkeln Drange wol oft den richtigen Weg finden, dieses richtigen Wegs aber sich nicht klar bewußt und darum vor schweren Verirrungen nicht gesichert sind. In allen diesen Gesprächen sahen wir den Platon im Wesent-

lichen noch auf dem rein sokratischen Standpunkte; in allen aber bemerkten wir auch hier und da schon einzelne Ansätze, über Sokrates hinauszugehen und durch eine erschöpfendere Betrachtung der Vernunft und ihrer Ideen die einseitige Verständigkeit der reinen Sokratik zu ergänzen; in allen erblickten wir das zweifelnde Ringen des jugendlichen Denkers mit den ihm neuen und ungewohnten sokratischen Gedanken, das jene frühesten Werke noch als fragmentarische Vorstudien erscheinen läßt; überall geniale Skizzen und Andeutungen großer Wahrheiten, überall bedeutende und schwierige, aber ungelöste Fragen und Probleme, nirgend aber ein klarer und gerundeter Abschluß, nirgend ein sicherer und reiner Ertrag der Untersuchungen, dabei in der Form ein stufenweiser Fortschritt zu künstlerischer Vollendung. Erst nach diesen Vorbereitungen konnte Platon es unternehmen, in einem größern Werke die Hauptsätze der sokratischen Tugendlehre im Zusammenhange darzustellen und gegen die Angriffe ihrer Gegner zu vertheidigen. Da diese Gegner aber theils aus den Jüngern der an ebenso blendenden als gefährlichen Irrthümern reichen Weisheit der Sophisten, theils aus den vorurtheilsvollen, aus Bequemlichkeit oder Selbstgenügsamkeit der bessern Erkenntniß widerstrebenden Anhängern der überlieferten politischen und religiösen Zustände bestanden, so mußte ein solches Werk im Geiste Platon's, der die Entwickelungen seiner Lehre immer an die Schilderung bestimmter Persönlichkeiten anknüpfte, nothwendig zu einem die bedeutendsten Vertreter der Sophistik und ihrer Anhänger zu Athen umfassenden und die vielfachen Einwirkungen ihrer Lehren auf die tonangebenden, gebildeten Athener darstellenden Gemälde sich gestalten.

Dieses Werk ist der Protagoras, unter den Dialogen der ersten Periode der schriftstellerischen Thätigkeit Platon's der reichste und reifste. Die meisterhafte architektonische Anlage und Anordnung des Dialogs und die ebenso reiche und mannichfaltige als symmetrische Gliederung seiner Theile, die üppige Fülle des dramatischen und mimischen Schmucks und die plastische Kraft der Darstellung, die lebensfrische Charakteristik nicht blos der Hauptunterredner, sondern auch der zur Belebung des Gesprächs eingeführten Nebenpersonen, und die geschlossene Einheit der rasch sich bewegenden und lebendig fortschreitenden

Handlung, endlich die über dem Ganzen ruhende Harmonie und der heiter versöhnende, wenn auch nicht völlig abschließende Ausgang reihen diesen Dialog den vollendetsten Kunstwerken aller Zeiten an. Aber über dieser auch den oberflächlichsten Leser hinreißenden Schönheit und Anmuth der Form haben manche neuere Erklärer den tiefen philosophischen Gehalt unsers Dialogs entweder ganz verkannt oder doch zu einseitig und beschränkend aufgefaßt, ja selbst die Kunstform desselben häufiger bewundert als verstanden. Damit nun beiden Seiten gleichmäßig ihr Recht widerfahre, schicken wir der Entwickelung der Gedanken des Gesprächs einige Worte über seine kunstvolle Anlage und über die Verhältnisse seiner Theile zueinander und zu dem Ganzen voraus.

Das Werk ist ganz dramatisch angelegt. Die Stelle eines Prologs, der etwa in der Weise des Euripides die Handlung ankündigt und vorbereitet, ohne zu derselben zu gehören, nimmt das einleitende kurze Gespräch des Sokrates mit einem ungenannten Freunde ein, dem er auf dessen Bitten, in Gegenwart mehrer anderer Hörlustigen, die Unterredung mit Protagoras, von welcher er eben zurückkehrte, mitzutheilen verspricht. Indem Sokrates den greisen Protagoras wegen seiner Weisheit schöner nennt, als den ihm sonst so lieben Alkibiades, wird unsere Aufmerksamkeit auf die Erscheinung jenes Nestors unter den Sophisten sogleich auf das Höchste gespannt. Schon im Lysis und Charmides hatte Platon, um das mimische und dramatische Element dieser Dialoge lebendiger hervortreten zu lassen, zu dem Mittel gegriffen, seinen Sokrates das Gespräch mit allen dasselbe begleitenden Umständen als ein bereits gehaltenes nacherzählen zu lassen. Diese Erzählung schließt er nun hier wieder, um ihr einen noch festern Anknüpfungspunkt zu geben, in den Rahmen des ersten kleinen Einleitungsgesprächs ein, eine Einkleidung, die er im Parmenides, im Gastmahl und andern Dialogen mit kunstvoller Berechnung wiederholt hat. Nun beginnt in der Erzählung des Sokrates die eigentliche Handlung am frühen Morgen noch vor Sonnenaufgang, ganz in der Weise der alten Tragödie. Sie wird eröffnet durch einen zweiten, mehr an die sophokleischen Prologe erinnernden Eingang voll Lebens und bewegter Handlung, in welchem der drängende

Besuch des jungen Hippokrates bei Sokrates in früher Morgenstunde und sein brennendes Verlangen nach dem Unterrichte des Protagoras dargestellt wird. In diesem Hippokrates erblicken wir einen trefflich gezeichneten Repräsentanten der edlen und bildungslustigen athenischen Jugend, die meist, weil sie die gesunde Nahrung der einfach schlichten sokratischen Lehre nicht kannte oder verschmähte, zu den Sophisten strömte, um von ihnen für einen höchst bedeutenden und mitunter wol das ganze Vermögen des Schülers aufzehrenden Ehrensold neue und unerhörte Schätze der Weisheit zu gewinnen [1]). Durch das heiter ernste Gespräch mit dem jungen Manne, in welchem Sokrates bereits das hohle und nichtige Wesen der sogenannten Sophistik andeutet und die Sophisten als anmaßliche Lehrer der Kunst, unnütze Prunkreden zu verfertigen, als umherziehende Krämer mit Waaren, die zur Nahrung der Seele dienen sollen, im Grunde also als eine lächerliche und mehr schädliche als nützliche Menschenclasse bezeichnet, wird die Aufmerksamkeit der Hörer auf das persönliche Auftreten der Sophisten hingelenkt.

Nun entfaltet sich in der fortgesetzten Erzählung des Sokrates ein großes und reiches Bild, das uns in drei perspectivisch angelegten Gruppen die drei großen Sophisten mit ihren Anhängern erblicken läßt. Im Vordergrunde, in der vordern der den Hof des Kallias umgebenden Säulenhallen, erscheint sogleich der Held des Stückes, der greise, aber noch jugendlich bewegliche Protagoras; eine Ehrfurcht gebietende Gestalt wandelt er in der Vorderhalle lehrend auf und ab, zu beiden Seiten von edlen athenischen Männern und Jünglingen umgeben, unter denen, außer dem Kallias, in dessen Hause die Sophisten eingekehrt sind, noch der uns schon bekannte Charmides und die beiden ihrem Vater sehr unähnlichen Söhne des Perikles, Paralos und Xanthippos, hervortreten. Hinter sich her zieht der Sophist einen ganzen Schweif fremder und einheimischer Männer, die der gewaltige Zauberer, ein zweiter Orpheus, durch die Gewalt seiner Rede an sich gebannt und aus allen Städten mit sich genommen hat. Köstlich ist es geschildert, wie dieser Schweif jedesmal, sobald Protagoras am Ende der Halle angelangt ist, sich nach zwei Seiten spaltet, um dem Meister und den ihm zur Seite Gehenden immer den Vortritt zu lassen, und dann so-

fort wieder hinter ihm zusammentritt. Eine zweite ruhigere Gruppe bildet sich in der hintern Säulenhalle um den eitlen Hippias, der, ganz seinem Charakter gemäß, auf einem Sessel thronend seiner auf Bänken um ihn sitzenden Zuhörerschar über Gegenstände der Naturlehre und Sternkunde einen Vortrag hält. Unter den Hörern erscheinen der Arzt und Naturphilosoph Eryximachos und der feingebildete, dem Ruhme eines gewandten Redners nachstrebende Jüngling Phädros, die wir später im Gastmahl, Letztern auch in dem nach ihm benannten Dialoge wiederfinden werden. Endlich sehen wir auch, wie Odysseus einst den Tantalos im fernsten Hintergrunde der Unterwelt, in einem Seitengemache, das einst dem sparsamern Hipponikos, dem Vater des Kallias, als Vorrathskammer, jetzt dem gastfreiern Sohne als Fremdenzimmer diente, den ruhigen, gründlichen, bequemen Prodikos, wie er, auf einem Ruhebette liegend, in Felle und Decken eingewickelt, einer kleinen aber erlesenen Schar um ihn gelagerter Hörer mit tiefer durch den Wiederhall gedämpfter Baßstimme seine Weisheitssprüche verkündet. Auch unter diesen werden uns zwei Männer vorgeführt, die später im Gastmahl eine bedeutende Rolle spielen, Pausanias und sein Liebling, der hier noch sehr junge Agathon, der nachmalige Tragödiendichter. Bald treten als mithandelnde Personen, außer dem reichen und gastfreien Kallias, dem Verwandten des Perikles, dem großmüthigen, ja verschwenderischen Freunde und Gönner aller Weisheitslehrer, in dessen Hause das Gespräch vor sich geht, einem würdigen und edlen Vertreter des athenischen Bürgerthums, noch die beiden geistreichen Jünglinge Alkibiades und Kritias auf [2]), die bei aller Anhänglichkeit an Sokrates, doch auch den Sophisten keineswegs abgeneigt sind. So gruppiren sich um die beiden Haupthelden Protagoras und Sokrates allmälig als Nebenpersonen die beiden andern großen Sophisten, sodann die drei bedeutenden Athener Kallias, Kritias und Alkibiades, endlich als ein stattlicher und erlesener Chor die ihrem Meister blind ergebene, mit ihm durch alle Lande ziehende Jüngerschar der drei Sophisten und ihre athenischen Freunde und Verehrer. Bald rücken die drei anfangs getrennten Gruppen, in einer der den Hof umgebenden Hallen, vereinigt, dichter aneinander, um die beiden

nun in den Vordergrund tretenden Kämpfer, den Greis Protagoras und den im kräftigsten Mannesalter stehenden Sokrates, geschart und ihren Reden bald mit stiller Erwartung horchend, bald durch Zustimmung und ermuthigenden Zuruf Beifall spendend. Der große Kampf beginnt. Wie in einem kunstgerechten Drama leidenschaftlich bewegte Wechselreden mit ruhig betrachtenden Gesprächen oder Monologen abwechseln, wie die Handlung bald still zu stehen, nur zögernd fortzuschreiten, ja zurückzugehen scheint, bald im raschesten Laufe dahineilt und unerwartete Umschwünge und Glückswechsel bringt, so schließen sich auch hier, in scheinbar regellosem und doch nach den feinsten Gesetzen der Symmetrie abgemessenem, anmuthigem Wechsel, an betrachtende Einzelreden dialektische, nie das Ziel aus den Augen verlierende Gespräche, die dann wieder durch verzögernde Zwischenreden und Zwischenhandlungen unterbrochen werden, bis zuletzt die hier und dort zerstreuten Fäden in einem Punkte zusammenlaufen und der Grundgedanke des philosophischen Drama sich zu enthüllen anfängt. Deutlich unterscheiden wir zwei Hauptabschnitte des Gesprächs, und in beiden Abschnitten nehmen wir durchaus einander entsprechende gleiche Verhältnisse der einzelnen Theile wahr; jene beiden Haupttheile aber werden durch eine höchst dramatische Zwischenscene voll raschesten Fortschrittes und bewegter Handlung miteinander verbunden. In jedem der beiden Abschnitte folgt einer längern Einzelrede ein entwickelndes Gespräch; in beiden erscheinen auf den ersten Blick Gespräch und Rede ohne innern Zusammenhang nur locker und lose aneinandergereiht; in beiden bricht die Untersuchung vor dem völligen Abschlusse ab; aber höchst verschieden ist dabei der Ton und Charakter beider Theile. Denn wie in dem ersten Abschnitte Protagoras die Hauptperson ist, so im zweiten Sokrates; in dem ersten herrscht in Rede und Gespräch epische Ruhe und Breite, in dem zweiten dramatische, rasch zum Ziele schreitende Bewegung. In dem ersten verbreitet sich die Rede des Protagoras sowol in der Fabel vom Prometheus und Epimetheus, als in der Darstellung der athenischen Volkserziehung behaglich über weite Flächen der Sagengeschichte und des gesellschaftlichen Lebens, während das darauf folgende Gespräch über die Einheit des

Tugendbegriffs zögernd und auf mancherlei Umwegen sein Ziel verfolgt; in dem zweiten ist der das Gedicht des Simonides erklärende Vortrag des Sokrates, mit welchem er die vom Protagoras gestellte Aufgabe zu lösen sucht, ebenso gedrungen als gedankenreich und voll anregender Winke; das angeknüpfte Gespräch aber eilt in zwei Absätzen unaufhaltsam seinem Ziele zu, der begriffsmäßigen Einheit und der daraus hervorgehenden Erkennbarkeit und Lehrbarkeit der Tugend. Ungestört und von den Anwesenden nicht unterbrochen geht das erste Gespräch seinen Gang fort, wird aber zuletzt durch den sich immer steigernden Widerwillen des Protagoras, den ihm kleinlich und pedantisch erscheinenden Fragen des Sokrates Rede zu stehen, und durch den dadurch herbeigeführten Aufbruch, zu welchem der Letztere sich anschickt, gewaltsam abgebrochen. Gerade umgekehrt wird das zweite Gespräch, dem sich Protagoras anfangs nur mit großem Widerstreben fügt, erst nach manchen Vorbereitungen und Zwischenreden anderer Personen weiter fortgesponnen, im Fortgange desselben aber wird der Sophist immer geduldiger und nachgebender, weil er in den von Sokrates entwickelten Ansichten von der Einerleiheit des Guten und des Angenehmen Anklänge an seine eigene, wahrscheinlich ziemlich materialistische und eudämonistische Lebensansicht wiederfindet, ja zuletzt belobt er sogar den früher so gescholtenen Sokrates wegen seiner trefflichen Anlagen, und so gewährt uns das Ende, obgleich die noch immer ungelöste Frage nach dem Begriff und der Lehrbarkeit der Tugend auf einen fernen, nur erst in seinen allgemeinsten Umrissen sichtbaren Hintergrund hinweist, doch in Hinsicht auf die Form einen befriedigenden, harmonischen Abschluß der Handlung. Wie es nun aber wol vorkommt, daß in einem Drama am Schlusse der Handlung in Folge des Umschwunges der äußern Schicksale auch die Charaktere der Handelnden als geändert erscheinen, so haben auch hier unsere beiden Kämpfer gar wunderbar ihre Rollen gewechselt. Dem Sokrates, der im ersten Theil, freilich nur zum Schein, die Lehrbarkeit der Tugend angriff, ist sie jetzt ein Wissen geworden, Protagoras dagegen, der von der unbezweifelten Voraussetzung ihrer Lehrbarkeit ausging, kann sich doch nicht entschließen, sie als ein Wissen zu nehmen und ihrem reinen, in allen

Theilen einigen Begriffe nachzuspüren. Ein reflectirender und in seiner Reflexion häufig irrender und fehlender Epimetheus steht er dem tieferblickenden und vorschauenden Prometheus Sokrates gegenüber. Zwischen den beiden Hauptabschnitten liegt nun aber noch jene lebendig bewegte und reich geschmückte Zwischenhandlung, deren Zweck es ist, die beiden Kämpfer, die im Unwillen voneinander gehen wollen, zu versöhnen und zur Fortsetzung des Kampfes zu bewegen. An dieser Zwischenhandlung nehmen sowol die beiden andern Sophisten, als auch Alkibiades, Kritias und Kallias Theil. Alkibiades erscheint auch hier, wiewol weniger bedeutend als in dem später geschriebenen Gastmahle hervortretend, als ein unbedingter Verehrer des Sokrates und seiner Lehrweise, wogegen sich Kritias mehr zum Protagoras hinüberzuneigen scheint; Kallias steht als feiner Wirth unparteiisch zwischen beiden; Prodikos aber und Hippias geben jeder eine kurze, aber sehr charakteristische Probe ihrer Kunst, jener mit seiner sehr scharfsinnigen und für die Ausbildung der griechischen Sprache höchst wichtigen, aber oft zur Unzeit angebrachten und nicht selten in das Spielende und Geschmacklose sich verwirrenden Unterscheidung sinnverwandter Wörter, dieser in einer pathetischen und gespreizten Anrede, worin er den Kämpfern räth, die Entscheidung über die Fortsetzung des Streites von der Versammlung zu wählenden Kampfrichtern zu überlassen, ein Vorschlag, den Sokrates mit großer Feinheit zurückweist. Sehr bezeichnend für beide Männer ist es, daß Prodikos die drei Begriffe, deren Bezeichnungen er mit einer nur eben hierher nicht passenden Feinheit und Schärfe zu unterscheiden sich abmüht, die Begriffe des Streites, des Ruhmes und der Lust, einem gerade den Sophisten sehr geläufigen Gedankenkreise entnimmt, und daß der so gern über die Natur philosophirende Hippias in seiner vermittelnden Rede sogleich pathetisch mit dem zur Genüge bekannten Satze der Physiker von der Anziehung des Ähnlichen und Verwandten anhebt und daraus den ebenfalls bei vielen Sophisten sehr beliebten Gedanken ableitet, daß das Naturgesetz höher stehe, als die willkürlichen und oft zu Unnatürlichem zwingenden Satzungen der Menschen. Gewiß hat Platon mit dieser episodischen Einführung der beiden berühmten Sophisten nicht blos einen dichteri-

schen Schmuck anbringen oder ein dem Grundgedanken des Dialogs fernliegendes charakteristisches Beiwerk einfügen wollen; sein Zweck dabei war vielmehr ein doppelter. Zunächst wollte er im Protagoras und Prodikos die beiden Hauptrichtungen der damaligen Sophistik darstellen, die ethisch-politische, welche Protagoras zur Schau trug, und die rhetorische und grammatische, in welcher Prodikos groß war vor Allen. In der Mitte zwischen beiden Richtungen und an beiden ohne selbständige Kraft Theil nehmend steht dann der ebenso gelehrte als schönredende Hippias, der hier, wie in den beiden nach ihm benannten Dialogen, ungeachtet des blendenden Scheins tiefer Weisheit, den er um sich zu verbreiten weiß, geistig als ziemlich unbedeutend erscheint und daher auch mit seinem wohlgemeinten Vermittelungsvorschlage, sowie später mit seinem Anerbieten, auch eine Erklärung der Stelle des Simonides vorzutragen, höflich bei Seite geschoben wird. Dann aber wollte Platon auch, indem er den Protagoras und den Hippias die Grundsätze ihrer Ethik und Politik aussprechen ließ, jene beiden ganz entgegengesetzten politisch-socialen Richtungen andeuten, welche auch in neuerer Zeit einseitige Staatslehrer und philosophirende Politiker zu den größten Irrthümern geführt haben, sowie sie schon damals an verschiedenen Sophisten ihre Vertheidiger und Anhänger fanden. Während nämlich Protagoras alles gesetzlich Bestehende und von den Vätern Überlieferte in Staat und Gesellschaft vernünftig und vortrefflich findet, also das positive Gesetz als einzige Norm des Handelns hinstellt, ist dem Hippias ebenso einseitig das Naturgesetz das höchste Princip der Ethik, wogegen er das positive Gesetz, als ein der Natur widerstrebendes, völlig verwirft. An der kurzen Rede des Prodikos aber hat Platon zeigen wollen, daß auch mit der feinsten Begriffsspaltung, die nicht auf dialektischer Begriffsentwickelung beruht, ebenfalls für die Philosophie nichts gewonnen wird. Daß übrigens Platon dem Prodikos keinen eigenen, dessen Lehrweise verspottenden Dialog gewidmet hat, wie den andern beiden Sophisten, mag wol nicht allein in der größern Achtung, die er vor ihm hatte, sondern vornehmlich in jener mehr formalen und der Grammatik und Redekunst zugewendeten Richtung desselben seinen Grund haben, welche dem Platon theils

weniger Gelegenheit bot, an seine Reden philosophische Entwickelungen anzuknüpfen, theils auch ihm selbst, wie wir namentlich im Kratylos und im Sophisten sehen werden, sehr zusagte.

Wir können nun den Plan des Gesprächs und gleichsam den Grundriß seines Baues in wenigen Worten also zusammenfassen: Durch drei sich immer mehr erweiternde und immer reicher geschmückte Vorhallen kommen wir allmälig in das Innere des Gebäudes, das wieder in zwei einander symmetrisch entsprechende, durch einen freien Platz in der Mitte verbundene, verschieden ausgeschmückte Räume zerfällt. Dem plastischen Schmucke des letzten Eingangs, der uns an den ruhenden Gruppen der Sophisten und ihrer Anhänger vorüberführt, ist in der Mitte, durch welche wir in den zweiten Theil eingehen, sehr schön die Bewegung und dramatische Belebung der Hauptpersonen und mehrer Nebenpersonen entgegengestellt, welche an der Handlung einen mehr oder minder bedeutenden Antheil nehmen.

Aber nicht blos die äußern, architektonischen Umrisse des Dialogs zeigen uns jene schöne Symmetrie; auch die Reden und Gedankenentwickelungen der beiden Theile stehen zueinander in gleich genauen und schön abgemessenen Verhältnissen. Dem Eingange der Rede des Protagoras, in welcher er nachzuweisen sich bemüht, daß schon die großen Epiker und Lyriker der Griechen Sophisten, d. h. Lehrer der Weisheit, gewesen seien, und sich selbst mit freimüthiger Offenheit als einen für Lohn sein Geschäft treibenden Sophisten bekennt, entspricht im zweiten Theil der Anfang der Rede des Sokrates, in welcher er, den Protagoras parodirend, die sieben Weisen und namentlich die Spartaner als Sophisten bezeichnet. Denn mit den Dichtern hatten diese das gemein, daß sie als gebildete Männer von allgemeinen sittlichen Sätzen und Wahrheiten ausgingen, die sie aber noch nicht in einem größern philosophischen Zusammenhange von Kenntnissen aufgefaßt hatten. Wie aber Protagoras, seiner Eigenthümlichkeit gemäß, als Liebhaber langer und bildlicher Reden, die Epiker und Lyriker seine Vorbilder nennt, weil sie ihren Hörern in Sagen und freien Dichtungen verhüllte sittliche Lehren mittheilten, so sind dem Sokrates, ebenfalls für sein Wesen charakteristisch, die Spartaner Weisheitslehrer durch

die That, an denen er, wie an den sieben Weisen, namentlich die runde und gedrungene Kürze ihrer Sittensprüche preist. Die beiden Sprüche: „Erkenne dich selbst" und „Nichts im Übermaße" weisen zugleich bedeutsam auf die im ersten Alkibiades und im Charmides entwickelten Sätze von der Selbsterkenntniß und dem Wesen der Besonnenheit zurück. Der Parabel vom Prometheus und Epimetheus, welche dann Protagoras vorträgt, steht die vom Protagoras angeregte, vom Sokrates fortgesetzte Erklärung des Gedichtes des Simonides gegenüber, und wie dort Zeus als Urheber von Recht und Gesetz, von frommer Scheu und Sitte, im Gegensatze zu dem bloße Kunstthätigkeit und äußern Gesellschaftsverkehr ohne Sittlichkeit wirkenden Prometheus, gepriesen wird, so erscheint hier der höchste Gott, wenn auch noch im Dämmerlichte eines poetisch eingekleideten Gedankens, als das unwandelbare, ewige Gute, während der immer im Werden begriffene Mensch nur mit Mühe gut wird und unmöglich immer gut sein kann. Die Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend, deren Beantwortung im ersten Theil begonnen wurde, wird dann im zweiten Theil wieder aufgenommen und abgeschlossen, indem auch die Tapferkeit, welche Vielen am meisten vom Wissen unabhängig und mehr eine Tugend der Gesinnung als der Vernunft zu sein scheint, als durch ein Wissen bedingt, mithin als ein Element des Tugendbegriffs erkannt wird. Als das Gegenstück der lobpreisenden Schilderung der unwissenschaftlichen, blos auf Gewohnheit und Überlieferung beruhenden Erziehungsweise der Athener, welche Protagoras im ersten Theil gibt, können wir endlich im zweiten Theil die Darstellung jenes bewußtern Tugendstrebens ansehen, das bei jeder That das aus derselben für jetzt und für die Folge hervorgehende Lust- und Leidgefühl genau abzumessen und abzuwägen sucht; ein Streben, das zwar noch nicht die rechte Tugend ist, aber doch schon von einem Grundsatze ausgeht, wie er der blos gewohnheitsmäßigen, der Gründe ihres Thuns sich gar nicht bewußten sogenannten Tugend des Volks völlig fehlte.

Was ist nun aber der eigentliche Zweck, was der Grundgedanke unsers Gesprächs? In welchen Wahrheiten haben wir das philosophische Ergebniß desselben zu suchen und wie ent-

wickeln sich diese Wahrheiten nach und nach im Laufe der Unterredung? Endlich, in welchem Zusammenhange steht der Protagoras mit Platon's frühern und spätern Dialogen, welcher Zeit gehört er an und welche Stelle nimmt er in der allmäligen Entwickelung der platonischen Philosophie ein?

Wie es wol zu geschehen pflegt, daß gerade bei denjenigen platonischen Dialogen, die durch ihre künstlerische Vollendung vor den übrigen hervortreten, der Gedankengehalt derselben nicht gehörig gewürdigt wird, so haben sich auch bei unserm Protagoras manche neuere Erklärer durch das scheinbare Übergewicht der Form und der Plastik desselben über den Inhalt verleiten lassen, seinen Zweck zu einseitig als einen lediglich formalen aufzufassen. Zu diesen gehört besonders Schleiermacher, der (I, 1, 217—234) dem Platon bei der Abfassung des Gesprächs keinen andern Zweck beilegt, als den, daß er, zur Ergänzung des Phädros, in welchem er die Dialektik des Denkens oder das Innere des philosophischen Verfahrens entwickelt habe, nun auch die äußere Dialektik oder die wahrhafte Kunst der Gesprächsführung habe darstellen und die sokratische Gesprächsform als die eigenthümliche Form jeder echt philosophischen Mittheilung lobpreisend und verherrlichend verkündigen wollen. Im Gegensatze zu dieser allein der Entwickelung philosophischer Wahrheiten angemessenen Methode habe er dann die Lehrweise der Sophisten mit ihren langen, prunkenden, nichts beweisenden und nichts entwickelnden Reden, ihren Mangel an echtem philosophischen Triebe und die niedrigen Bestrebungen und Absichten derselben schildern wollen, um derenwillen sie vornehmlich ihre Kunst betrieben. Aber, ganz abgesehen davon, daß Platon im Phädros längst über den rein sokratischen Standpunkt hinaus ist, welchen er im Protagoras durchaus noch festhält, daß jener also, wie jetzt nach K. F. Hermann's Vorgange von den Meisten anerkannt wird, einer viel spätern Zeit angehört, hat Schleiermacher bei dieser Annahme offenbar den Gehalt des Gesprächs mit seiner Form, den Zweck mit dem Mittel verwechselt, und als Hauptzweck hingestellt, was nur eine nothwendige Folge des wirklichen Hauptzwecks war. Auch Stallbaum hängt noch zu sehr an jener einseitigen Betrachtungsweise, indem er als den wesentlichsten Zweck unsers

Dialogs die Schilderung des Sokrates als des trefflichsten Tugendlehrers und ihm gegenüber der Grundsatzlosigkeit und Nichtigkeit der sophistischen Lehrweise ansieht. Vielmehr werden wir gerade umgekehrt in diesen Darstellungen der sokratischen und der sophistischen Lehrweise nur das wirksamste Mittel zur Beantwortung jener Frage zu suchen haben, deren Lösung sich Sokrates zur Lebensaufgabe gestellt hatte, der Frage nach dem Wesen und dem Begriffe der Tugend. Die Entwickelung des Tugendbegriffs nach seinen verschiedenen Seiten ist also die Aufgabe dieses noch rein sokratischen Dialogs, und wenn die in demselben vorkommenden gesprächsweisen Entwickelungen des Sokrates dazu bestimmt sind, den Weg anzudeuten, der zu jenem Ziele führt, so sollen die zusammenhängenden Reden des Sophisten, außerdem, daß sie überhaupt warnende Beispiele falscher Methoden bei Aufsuchung höherer Wahrheiten sind, noch ganz besonders auf gewisse Abwege hinweisen, auf welche Jeder, der über das Wesen der Tugend denken und lehren will, immer gerathen wird, so lange er nicht von einem festen und unerschütterlichen Grundsatze ausgeht. Diesen Grundsatz nun hat Sokrates zuerst gefunden und in ihm den ersten Grundstein zu einer wissenschaftlichen Ethik gelegt; es ist der Satz, daß die Tugend ein Wissen sei. Wir sahen bei den frühern Gesprächen, wie tiefe Wurzel dieser Satz in Platon's jugendlichem Geiste geschlagen und wie fruchtbar er auf seine Ansichten über sehr verschiedene Gegenstände des sittlichen, öffentlichen und gesellschaftlichen Lebens eingewirkt hatte. Diesen Satz in seiner Reinheit aufzustellen, ihn vor Misverständnissen und falschen Auffassungen zu schützen und zu zeigen, wie wahre Tugend ohne das Kriterium des Wissens gar nicht gedacht werden kann, das ist der philosophische Zweck unsers Dialogs, mit welchem der künstlerische, ein Gesammtbild verschiedener falscher, das Leben der Athener verwirrender Richtungen zu entwerfen, durchaus im Einklange steht. Denn nichts ist in demselben ohne Beziehung auf die Ethik, und Lehre und Bild wirken zusammen, den Grund zu einer, ihres Zieles wie ihres Weges sich bewußten und von festen Grundsätzen ausgehenden Sittenlehre zu legen. Hier, wie überall bei Platon, erscheint also die Ethik am meisten unter der Form der Tugendlehre.

Wenn nun aber die Tugend ein Wissen sein soll, so muß ihr Begriff zuerst ein bestimmter, in sich abgeschlossener sein; es kann nur eine Tugend geben, und was wir Tugenden nennen, sind nur verschiedene Seiten und Beziehungen jenes allgemeinen Begriffs der Tugend, ihnen allen aber liegt das Wissen zum Grunde. Ferner aber muß sie auch lehrbar sein, wobei es nicht auf lange und künstliche Reden, am wenigsten auf eine hergebrachte, ererbte, vielleicht auch manches Gute enthaltende Erziehungspraxis, sondern am meisten auf eine dialektische Entwickelung der ethischen Grundbegriffe, namentlich der Lehre vom höchsten Gute, ankommt. Diesen Gang nimmt nun auch das Gespräch. Protagoras, der seinen Ruhm darin setzte, die Menschen in allen bürgerlichen Tugenden zu unterweisen, geht natürlich von der Voraussetzung aus, daß die Tugend lehrbar sei; aber Sokrates muß Das bestreiten, da er theils auf dem Wege des Protagoras sie nicht für lehrbar halten kann, theils bei diesem die Kenntniß der einfachsten ethischen Grundsätze vermißt. Denn in seiner sonst sehr schön ausgeführten Prometheusfabel gab doch Protagoras gar keinen Aufschluß über das wahre Wesen der Tugend, vielmehr leitete er, gleich jenen Tragikern, die zur Lösung eines allzufest geschürzten Knotens zu einem vom Himmel herabsteigenden Gotte ihre Zuflucht nehmen müssen, Scham und Gerechtigkeit, die der erste Menschenbildner seinen Geschöpfen noch nicht verliehen hatte, von einer unmittelbaren Einwirkung des Zeus ab, ohne doch zu erklären, wie das Menschengeschlecht ohne diese beiden Grundlagen der Sittlichkeit jemals habe bestehen können, und ohne sich über den Inhalt dieser beiden Begriffe selbst auszulassen. Wenn ferner Protagoras aus der Thatsache, daß sowol durch Musik und Gymnastik als durch die strafende Gerechtigkeit, durch die Gesetze und das ganze öffentliche Leben des Staates die Menschen zur Tugend gebildet und erzogen werden, die Lehrbarkeit der Tugend schloß, so entging ihm auch hier, daß da eben noch keine Tugend sei, wo das Wissen fehlt. Es ist eine ganz oberflächliche Betrachtungsweise, die wir schon im Alkibiades fanden, wenn der Sophist annimmt, daß das ganze Volk, das dem Wissen des Rechten oft so fern steht, den Einzelnen über das Rechte belehren könne; nicht minder oberfläch-

lich ist es, daß er Alles, was er Tugend nennt, in der Politik aufgehen läßt, von der er doch ebenfalls nichts Rechtes weiß; am wenigsten würdig aber zeigt sich der Sophist in seinen übertriebenen Schmeicheleien gegen die Athener, denen er freilich recht nach dem Munde redet, wenn er sogar die das Wenigste wissenden Athener und Griechen, den Barbaren gegenüber, als geborene Lehrer der Tugend und Staatskunst preist. Diese gleichviel ob erheuchelte oder ernstlich gemeinte Lobrede auf das Bestehende, wobei auch die geistlosesten und verderblichsten Elemente der Demokratie als trefflich und zur Tugend gehörig geschildert werden, diese allen Alltagsmenschen eigene Flachheit, welche sich mit dem Bestehenden blos darum befreundet, weil es eben besteht, gleichviel ob es gut und vernünftig ist oder nicht, und die Jugend immer nur in dem ausgefahrenen Geleise der einmal hergebrachten ethischen und politischen Grundsätze erzogen wissen will, zeigt uns deutlich den gegen die Wahrheit gleichgültigen, nur nach Lob und Lohn jagenden Sophisten und steht in grellem Kontrast mit den strengen Urtheilen, welche Platon seinen Sokrates in so vielen Dialogen über die athenische Demokratie aussprechen und auch in diesem wenigstens andeuten läßt. Da nun Sokrates darauf dringt, daß ihm Protagoras doch die Früchte jener hergebrachten Lehr- und Erziehungsweise aufzeigen und ihm erklären möge, wie es nur komme, daß die größten Staatsmänner oft ihren Söhnen so wenig von ihrem politischen Wissen mitzutheilen vermocht hätten (die mit anwesenden beschränkten Söhne des Perikles müssen ihm auch hier, wie im Alkibiades und im Menon, als Beispiel dienen), da verfällt der Sophist in den lächerlichen Widerspruch, daß er jenen ihren Vätern so unähnlichen Söhnen die Anlage zur Tugend abspricht, die Tugend also von einer persönlichen Begabtheit, von einem angeborenen Talente abhängen läßt, wie jede andere Kunst, während er doch früher in der Tugend nichts als äußere Gesetzlichkeit gesehen hatte, zu welcher es wol am allerwenigsten einer natürlichen Anlage bedarf.

Als nun Sokrates, seine eigene Ansicht von der Tugend entwickelnd, nach und nach zu den Sätzen gelangt, daß die verschiedenen Tugenden weder blos verschiedene Namen für den-

selben Begriff seien, wie etwa die Megariker annahmen, noch völlig voneinander verschiedene Theile eines organisch verbundenen Ganzen, etwa wie die Glieder eines Leibes, noch endlich dem Umfange nach verschieden bestimmte Theile einer unterschiedlosen und nur zählbaren oder meßbaren Masse, sondern verschiedene Seiten eines untheilbaren Begriffs, sodaß in jeder Tugend die ganze Tugend enthalten sei, wenn auch unter verschiedenen Formen, da kann Protagoras diese Gedanken gar nicht fassen; er bleibt bei dem unklaren Ausdrucke stehen, daß eine Tugend der andern wol ähnlich, aber doch nicht ganz wie die andere sei. Allerdings ist die Art, wie Sokrates die einzelnen Tugenden miteinander vergleicht und sie als wesentliche Elemente desselben Begriffs darstellt, noch etwas äußerlich; er zwingt zunächst den Protagoras auf indirectem Wege zu dem Zugeständniß, daß die Gerechtigkeit mit der Frömmigkeit zusammenhänge, da doch das Gerechte nie unfromm, das Fromme nie ungerecht genannt werde; er nöthigt ihn dann, einzuräumen, daß der Weisheit die Thorheit und dieser wieder die Besonnenheit entgegengesetzt sei, sodaß auch zwischen der Weisheit und der Besonnenheit kein wesentlicher Unterschied bleibe, oder, wie Sokrates selbst es ausdrückt, Weisheit und Besonnenheit fast dasselbe seien; endlich sucht er auch noch die Gleichheit der Besonnenheit und der Gerechtigkeit darzuthun, indem er den Begriff des Guten oder des Nützlichen (beide sind hier noch ungetrennt) als das beiden Gemeinsame nachweist. Nun aber erklärt der solcher Entwickelungen in Gesprächsform ungewohnte Sophist ungeduldig, er könne und wolle nichts mehr zugestehen, am wenigsten den Satz, daß das Gute immer nützlich sei; er ergeht sich dagegen in einem kleinen diätetischen Excurse, in welchem er nachweist, daß Vieles, was man doch gut nennen müsse, nicht nützlich sei, wie zum Beispiel manche Speisen einzelnen Thieren nützlich und heilsam, den Menschen aber schädlich seien. Nur ein völlig im Denken ungeübter Mensch konnte einen solchen Gemeinplatz vorbringen, ohne sich zu sagen, daß, wenn das Gute nützlich genannt wird, der Begriff des Guten doch ein ebenso relativer und durch die Verhältnisse bedingter ist, wie der des Nützlichen. Sokrates aber, obgleich er über die Gleichheit jener vier Tugenden, die er nach und nach

miteinander vergleicht, der Frömmigkeit, Gerechtigkeit, Weisheit, Besonnenheit, noch in ganz unwissenschaftlichen, auf die Fassungskraft des Sophisten und der übrigen Zuhörer berechneten Ausdrücken spricht, scheint doch ziemlich klar anzudeuten, daß er in der Weisheit, also in dem Wissen, das alle Tugenden miteinander verknüpfende Band findet. Hiermit ist dann auch die Lehrbarkeit der Tugend, obgleich Sokrates noch immer daran zu zweifeln vorgibt, in viel tieferer Weise begründet, als Protagoras es zu thun vermocht hatte.

Nachdem das auf kurze Zeit abgebrochene Gespräch wieder aufgenommen ist, geht Sokrates zuerst, dem Protagoras nachgebend, auf die Auslegung der Worte des Simonides ein, wiewol er später erklärt, daß eine Lehrweise, die immer nur auslegend an fremde Betrachtungen sich anlehnt, statt eigene Gedanken zu entwickeln, gebildeter Menschen nicht würdig sei. Man hat jene den Worten vielfache Gewalt anthuende Erklärung mit Unrecht als eine bloße Parodie der verkehrten Interpretationsweise der Sophisten angesehen. Allerdings enthält diese anmuthig aus Scherz und Ernst in echt platonischer Weise gemischte Rede eine Verspottung der gern an Dichterstellen anknüpfenden und dieselben weniger auslegenden als ihre eigenen Gedanken ihnen unterlegenden Lehrweise der Sophisten, die ja Sokrates selbst ausdrücklich verwirft. Aber deshalb dürfen wir noch nicht annehmen, daß es dem Platon mit seiner Erklärung der Worte des Simonides und mit den aus denselben entwickelten Wahrheiten überhaupt kein Ernst sei. Denn wie sehr Platon selbst oft den Dichterworten Gewalt anthut, davon haben wir Proben genug schon in den frühern Dialogen gehabt, wie denn überhaupt in alter und neuer Zeit gerade die Philosophen oft recht unglückliche Exegeten und Etymologen gewesen sind. Zwei Wahrheiten aber sind es, die Platon aus dem Gedichte entwickelt. Zuerst hebt er recht geflissentlich den schon im kleinern Hippias besprochenen sokratischen Satz hervor, daß Niemand mit Absicht sündige, einen Satz, der erst jetzt durch den Beweis, daß die Tugend Wissen sei, in sein rechtes Licht gestellt wird. Dann aber wird schon hier der später in den Büchern vom Staate wieder aufgenommene Gedanke wie im Vorübergehen angedeutet, daß Gott allein gut, daß er das

ewige, höchste und vollkommene Gute sei. — Nach dieser, wie wir dargethan zu haben glauben, keineswegs überflüssigen Abschweifung nimmt nun das Gespräch seinen Hauptgegenstand, die dialektische Entwickelung des Tugendbegriffs, wieder auf. Hierbei wird zunächst eine in den frühern Dialogen noch wenig berührte Seite der Ethik hervorgehoben. Die Tugendlehre setzt nothwendig eine Güterlehre voraus, oder, wie wir es im Geiste der sokratischen Schule ausdrücken können, die Tugend ist das Erkennen und das bewußte Erstreben des höchsten Gutes. Darum konnte der Hauptsatz unsers Gesprächs, daß die Tugend Wissen sei, erst dann richtig erkannt werden, wenn auch der Gegenstand dieses Wissens, also das zu erstrebende Gut, als ein Erkennbares nachgewiesen war. Die Weisheit des Sophisten mit allen den oberflächlichen Redensarten vom Guten und Schönen der Tugend hatte hierüber keine Aufklärung zu geben vermocht. Da läßt nun Platon seinen Sokrates vorläufig eine Meinung aufstellen, der wol damals, wie noch jetzt, die Meisten im Volke, wenn auch unbewußt, huldigten, und die von dem Aristippos, des Sokrates weltklugem Schüler, als höchster Grundsatz der Ethik aufgestellt wurde, die Meinung, daß das Angenehme und die Lust, die es erweckt, das Gute, das Unangenehme und der Schmerz das Üble sei. Mit meisterhafter Klarheit zeigt nun Sokrates dem immer williger zustimmenden Protagoras, daß selbst bei dieser Annahme die Tugend nicht ohne ein Wissen sein könne. Denn theils sei der Grad der Lust, den die verschiedenen angenehmen Dinge in uns erwecken, ein sehr verschiedener, theils gebe es Genüsse, die einen den Genuß weit überwiegenden Schmerz, und umgekehrt Schmerzen, die eine den augenblicklichen Schmerz überwiegende Lust zur Folge haben. Da doch nun Niemand Bedenken tragen werde, die größere Lust der geringern und die dauernde der augenblicklichen vorzuziehen, so werde Jeder, dem es um wirkliche Güter zu thun sei, theils das Mehr und Minder der Lust, welche die verschiedenen angenehmen Gegenstände in uns hervorrufen, theils die Lust am Angenehmen und den Schmerz des damit unzertrennlich verbundenen Unangenehmen, theils endlich die augenblickliche Lust und den aus derselben für die Dauer hervorgehenden Schmerz gegen einan-

der abzuwägen und abzumessen haben, um danach seine Wahl zu bestimmen. Dieses Abwägen und vergleichende Berechnen des Angenehmen ist nun aber nicht möglich ohne eine genaue Kenntniß und richtige Würdigung der Lust und Schmerz in uns erweckenden Gegenstände; also ist selbst von dieser Seite angesehen die Tugend ein Wissen. Somit wird denn, vorläufig wenigstens, das sittliche Thun von einem für uns freilich sehr untergeordneten Gesichtspunkte als prüfende und berechnende Auswahl des Angenehmern und als eine nicht ohne Mäßigung und Selbstbeherrschung mögliche Verwerfung vorübergehender und scheinbarer Freuden, um dauernde und wahre Güter zu erlangen, aufgefaßt; die Sittenlehre wird zur Glückseligkeitslehre, sie ist eine auf das menschliche Thun angewendete Meß- und Rechenkunst. Aber auch bei dieser Annahme hat Sokrates ein Recht zu sagen, daß das Wissen allein die Lüste beherrsche und mäßige, daß aber, wer durch das geringere oder nur scheinbar und augenblicklich Angenehme verlockt sündige, nur aus Unkenntniß des Bessern fehle. So schließt sich diese Entwickelung genau an jenen, aus den Worten des Simonides entwickelten Satz an, daß Niemand wissentlich sündige.

Aus dieser Erörterung geht nun endlich auch die richtige Bestimmung der Tapferkeit hervor, einer Tugend, in welcher das Moment des Wissens, wie wir schon zum Laches sahen, am leichtesten übersehen zu werden pflegt, die daher auch Protagoras am längsten als eine auf dem Wissen beruhende, also lehrbare Tugend, anzuerkennen sich sträubt. Die Tapferkeit steht in noch genauerer Beziehung zu einem zu erstrebenden Gute, als die im ersten Abschnitte besprochenen Tugenden; daher bestimmt die Kenntniß der zu erringenden oder zu behauptenden Güter und der abzuwehrenden Übel den sittlichen Begriff der Tapferkeit und lehrt sie von dem blos instinctmäßigen Muthe unterscheiden, der auch bei Thieren und Ungebildeten gefunden wird, und an sich gar keinen sittlichen Werth hat, so lange er nicht durch das rechte Wissen von den wirklich zu fürchtenden Übeln und von den höchsten Gütern, denen man die Genüsse des Augenblicks opfern und die zu gewinnen man auch den Schmerz ertragen soll, zur Tugend der Tapferkeit erhoben und in die rechte Bahn gelenkt wird. So ist denn die

Tapferkeit auch ein Wissen, nämlich das Wissen des Furchtbaren und des nicht Furchtbaren; die Feigheit aber ist eine Frucht der Unwissenheit über das Furchtbare und nicht Furchtbare. Hiermit ist der Kreis der Tugenden geschlossen, und wie im ersten Abschnitt zwar nicht ausgeführt, aber doch angedeutet wurde, daß Gerechtigkeit, Frömmigkeit und Besonnenheit ihren Mittelpunkt im Wissen und der Weisheit haben, so ist nun auch die Tapferkeit in die Sphäre der bewußten Tugend erhoben.

Wenn nun aber Platon seinen Sokrates am Schlusse des Gesprächs sagen läßt, daß doch die Hauptfrage desselben nach dem Wesen und der Lehrbarkeit der Tugend noch immer unbeantwortet geblieben sei, so erinnert auch dies an manche ähnliche Schlußwendungen in den frühern Gesprächern. Aber wie dort, so finden wir auch hier den wahren Ertrag der Untersuchung nicht in einem letzten Worte ausgesprochen, sondern im ganzen Laufe des Gesprächs zerstreut und oft in versteckten Andeutungen sich verbergend. Da sind es nun vier höchst bedeutende Wahrheiten, die uns aus der gesammten Unterredung nach und nach hervorgegangen sind. Zuerst, daß jede Tugend Wissen, also lehrbar, das Böse aber Unwissenheit sei; zweitens die Erkenntniß, daß der Begriff der Tugend ein einiger und ungetheilter, daß in jeder Tugend alle Tugenden enthalten seien, eben weil jeder Tugend das Wissen von den wahren Gütern zum Grunde liege; drittens die daraus folgende Wahrheit, daß es die Aufgabe des sittlichen Menschen sei, sein ganzes Leben zu einem stetigen, zusammenhängenden, auf weiser Berechnung beruhenden sittlichen Thun zu gestalten; viertens endlich der große Gedanke, daß Gott allein das ewige, wesentliche Gut sei, der Mensch aber, auch auf dem sittlichen Gebiete, der Welt des Werdens und des Wechsels angehöre, daß also sein sittliches Handeln ein beständiges Emporringen vom Schlechten zum Guten, ein steter Wechsel zwischen dem mehr und minder Guten sei. Wie nun aber niemals in einem Dialoge der Gegenstand desselben ganz erschöpft wird und werden kann, so deutet auch hier Platon an, daß noch gar Vieles über den Begriff der Tugend zu sagen sei, indem er auf eine künftige gründlichere Erörterung der Tugend hinweist. Im Menon werden wir diese Erörterung finden.

Aber noch immer bleibt in unserm Dialoge manches Bedenkliche und Schwierige, das wol einer gründlichern Erwägung bedarf.

Dahin gehört zunächst eben jene Stelle, wo Sokrates, ganz in der Weise der kyrenaischen Schule, welcher die Lust das höchste Gut war, das Gute dem Angenehmen gleichzusetzen scheint und so zu jener später vom Epikuros wieder aufgenommenen und weiter ausgebildeten Ansicht gelangt, daß das sittliche Thun des Menschen nichts als ein Berechnen und Abwägen des mehr oder minder Angenehmen, die Ethik also ein auf dieser Berechnung beruhendes System des Genusses oder der Glückseligkeit sei. Stand Platon wirklich in seiner sokratischen Periode, wie K. F. Hermann (Gesch. der plat. Phil., 462) annimmt, noch auf einem Standpunkte, der von der eudämonistischen Moral des Aristippos so wenig verschieden war? Hatte er damals das Gute von dem Angenehmen noch nicht so gründlich unterscheiden gelernt, wie später im Gorgias? Ja, ist jener Standpunkt auch nur jemals der des Sokrates gewesen? Gewiß ist zuzugeben, daß Sokrates selbst, wenigstens nach der Darstellung des Xenophon, zu einer klaren und festen Scheidung der Begriffe des Guten, des Nützlichen und des Angenehmen noch nicht gelangt war, und daß er überall in seinen Gesprächen ein nicht geringes Gewicht auf die Glückseligkeit, als die nothwendige Folge der Tugend, legte. Darum konnte auch aus seiner Schule ebensowol Aristippos, der genießende Weltmann, als der entsagende und an der Tugend am meisten das Moment der Selbstüberwindung hervorhebende Kyniker Antisthenes hervorgehen. Überdies war jene Ansicht von einem vergleichenden Abmessen und Abwägen der Genüsse und der darauf gegründeten Selbstbeherrschung und Enthaltsamkeit doch immer schon ein Fortschritt sowol gegen die ganz principlose Ethik der Sophisten, von denen selbst die Weisesten nicht einsahen, daß die Tugend auf die Erkenntniß der wahren Güter gegründet sein müsse, als auch gegen Aristippos selbst, der das Gute lediglich in den bewußten und freien Genuß des augenblicklich Angenehmen setzte und sich noch nicht zu dem Gedanken eines das ganze Leben umfassenden Systems der Glückseligkeit, wie es später der einer gleichen Grundansicht huldigende Epikuros auf-

stellte, erhoben hatte. Unmöglich aber können wir annehmen, daß es auch dem Platon mit dieser Bestimmung des Guten und der Tugend, selbst zu der Zeit, als er diesen Dialog schrieb, ein voller Ernst gewesen sei; vielmehr sehen wir aus zahlreichen Andeutungen unsers Gesprächs, daß er schon damals über eine so untergeordnete, unwissenschaftliche, auf den bodenlosen Grund eines subjectiven, nach Ort, Zeit und Umständen, sowie nach der Verschiedenheit der Persönlichkeiten unendlich wandelbaren, durch den Begriff in keiner Weise zu bestimmenden Lustgefühls gebaute Ansicht von der Tugend sich erhoben hatte. Zu jenen Andeutungen rechnen wir vor Allem die Art und Weise, mit welcher er seinen Sokrates den Satz von der Einerleiheit des Guten und Angenehmen gar nicht etwa als seine eigene Meinung, sondern ganz hypothetisch, mit einem spöttischen Seitenblick auf die ungereimten Folgerungen, welche Viele aus jenem Satze zu ziehen pflegen, als die Ansicht der meisten Menschen, als herrschende Weltmoral vortragen läßt. Ja, nicht einmal dem Protagoras will Sokrates zutrauen, daß er dieser Ansicht huldige, sondern er nimmt den Schein an, als ob er mit Diesem gemeinschaftlich gegen die aus jenem Grundsatze abgeleiteten unverständigen Ansichten der gewöhnlichen Menschen reden wolle, die allemal, wenn sie wider besseres Wissen und Gewissen ein Unrecht thun, sich damit zu entschuldigen pflegen, daß sie von der Lust, die ihnen für den Augenblick als etwas Gutes erschien, überwältigt worden seien. Ferner behandelt Platon jene ganze, von ihm hypothetisch aufgestellte Theorie von der Messung und Abwägung des Angenehmen und Unangenehmen doch mit einer unverkennbaren Ironie, indem er die lächerlichen Inconsequenzen derselben recht geflissentlich hervorhebt, wie, wenn er einmal sagt, daß, wenn man die Lust als das Gute annehme, der Sündigende füglich sagen könne, das Gute habe ihn gezwungen, das Schlechte zu thun. Endlich geht selbst daraus, daß Platon die Frage nach dem Wesen der Tugend als eine durch das Gespräch noch gar nicht gelöste bezeichnet, hervor, daß er jene Meinung von der Gleichheit des Guten und des Angenehmen keineswegs für die wahre und richtige hielt, sondern daß er sie nur vorläufig annahm, um dem Sophisten selbst auf dem Felde einer den Ansichten des letztern

am meisten verwandten und ihm daher verständlichen Lebensansicht darzuthun, daß die Tugend ein Wissen sei. Gewiß wird man die Dialektik eine meisterhafte nennen müssen, mit welcher Platon sogar von einer in sich unhaltbaren Voraussetzung, von einem schwachen und unwissenschaftlichen Grundsatze aus zu der Wahrheit gelangt, daß ein wirklich sittliches und tugendhaftes Leben nur als eine stetige Folge bewußter, mit Selbstbeherrschung verbundener sittlicher Handlungen gedacht werden könne.

Aber auch Das mag uns Wunder nehmen, daß Platon seinen Protagoras gerade der ihm eigenthümlichen Lehrsätze, wie wir sie unter Anderm aus dem Theätetos kennen lernen, mit keinem Worte gedenken läßt. Protagoras hatte, als ein Anhänger des Herakleitos von Ephesos, den ewigen Fluß aller Dinge, das ununterbrochene Werden, in welchem dieser tiefsinnige Denker das Gesetz der Welt fand, auch im menschlichen Geiste wiedergefunden und den Satz aufgestellt, daß dem Menschen der Mensch das alleinige Maß sei, nach welchem er alle Dinge erkenne, nicht aber der in Begriffen denkende, sondern der empfindende Mensch, daß also Alles nur so für uns sei, wie es uns in jedem Augenblick erscheine und wie wir es empfinden. (Brandis, Geschichte der griechisch-römischen Philosophie, I, 523 fg.) Er hatte dadurch den Unterschied zwischen Wahrheit und Irrthum völlig aufgehoben und sogar den ungereimten Satz aufzustellen gewagt, daß über denselben Gegenstand, je nach der Verschiedenheit der Empfindung, die er in Verschiedenen oder in uns selbst zu verschiedenen Zeiten hervorrufe, zwei ganz entgegengesetzte Urtheile mit gleichem Rechte gefällt werden können. Aber weder von diesen Sätzen noch auch von seinem bekannten Zweifel an dem Dasein der Götter, der ihm die Verbannung aus Athen zuzog, finden wir in unserm Dialoge die geringste Spur. Sollen wir da nun annehmen, daß Platon selbst den Protagoras damals nur noch oberflächlich gekannt und deshalb weniger seine Lehre, als seine Lehrart, seine Liebe zu langen Reden, zu Parabeln und spitzfindigen Gedichterklärungen habe darstellen wollen? Ja, die Annahme von der Lehrbarkeit der Tugend, zu welcher der Sophist sich gleich von vorn herein bekennt, scheint mit jenem Stand-

punkte, der das Wissen von der Tugend, wie von allen andern Dingen ausschließt, durchaus nicht übereinzustimmen. — Aber eine solche Unbekanntschaft mit einem Manne, der ja nie und nirgend aus seinen Lehren ein Geheimniß machte, dürfen wir unserm Platon selbst in seiner Jugend nicht zutrauen. Vielmehr werden wir annehmen müssen, daß er jenen Satz des Protagoras, der später im Theätetos so ausführlich besprochen und widerlegt wird, nur deshalb hier nicht erwähnen wollte, weil er es hier allein mit der Ethik des Sophisten zu thun hatte. Aber auch auf diesem Gebiete sehen wir doch den Grundsatz des Protagoras, wenn auch in andern Wendungen und Formen, überall durchblicken. Seine schwankende und unwissenschaftliche Lehrweise, sein Haften an der äußern Erscheinung und sein Bewundern des Bestehenden, die Haltlosigkeit seiner ethischen Erörterungen und seine Unfähigkeit, allgemeine Begriffsbestimmungen aufzufassen, namentlich aber die beharrliche Verwechselung der Tapferkeit mit dem nur auf Gefühl und Stimmung, nicht auf Grundsätzen beruhenden Muthe, dies Alles sind Folgen seiner Grundansicht, daß es keine Begriffe, sondern nur Empfindungen von den Dingen gebe. Aber auch Das glauben wir aus mehren Stellen unsers Dialogs annehmen zu dürfen, daß die Ethik des Protagoras nicht sehr von der des Aristippos verschieden war. Die Willigkeit, mit welcher der kurz vorher noch so schwierige Sophist auf die Fortsetzung des Gesprächs eingeht, sobald er den Sokrates das Gute dem Angenehmen gleichstellen hört, sodann auch das Lob, das er am Schlusse dieser Erörterungen über den Eifer und die Methode des Sokrates ausspricht, die er doch früher so entschieden tadelte, scheint uns klar genug darauf hinzudeuten. In der That kann auch Niemand, wie später das Beispiel des Epikuros aufs neue darthat, der alles Erkennen auf Empfindung, also auf Sinnlichkeit zurückführt, für das Handeln eine andere Triebfeder, ein anderes Princip annehmen, als eben wieder die Sinnlichkeit oder die Empfindung des Angenehmen. Bei dieser Voraussetzung würde dann die vorher besprochene Stelle unsers Gesprächs, wo Sokrates selbst von dieser Ansicht auszugehen scheint, noch eine genauere Beziehung auf Protagoras enthalten; denn indem Sokrates auf den eigenthümlichen Gedanken-

kreis des Sophisten einginge, würde er in seiner trefflichen, der Fassungskraft seiner Zuhörer sich überall anbequemenden Weise ihn auch von diesem Standpunkte aus von der Wahrheit, daß die Tugend ein Wissen sei, zu überzeugen suchen.

Aber auch die längern Reden, welche dem Protagoras in den Mund gelegt werden, erwecken in uns ein Bedenken. Sollte denn wirklich die schöne und sinnige Deutung des Mythos vom Prometheus und Epimetheus, sollte die nicht minder gelungene Darstellung der bildenden und erziehenden Kraft des öffentlichen Lebens in dem demokratischen Athen nichts als Irrthum enthalten? Sollen wir mit Hermann (S. 460) in diesen Reden wirklich nur einen Widerhall der gewöhnlichen Weltklugheit und ihres unwissenschaftlichen Schlendrians finden? Dazu können wir uns nicht entschließen. Denn in der That enthalten jene Reden nach Inhalt und Form viel Schönes und Treffliches, was durchaus nicht nach falscher Lehre aussieht. In der Prometheusfabel liegt ein sehr gediegener, durchaus zu dem Gedankenkreise unsers Dialogs gehöriger Gehalt, der deshalb noch nicht zu verachten ist, weil er aus dem Munde des Sophisten kommt. Wir finden darin den tiefsinnigen und wahren Gedanken, daß der Mensch, als dessen Schöpfer und Vertreter Prometheus erscheint, durch eigene Kraft wol zu allerlei bürgerlichem Gewerbe und zu der künstlichen Verarbeitung natürlicher Stoffe, mit einem Worte, zur Gewerbthätigkeit gelangen kann, daß aber jene höhern Mächte, die das Leben der Menschen veredelnd zusammenhalten, Recht, Staat und Gesetz, fromme Scheu vor dem Heiligen und Liebe des Rechts, ohne welche die menschliche Gesellschaft sich aufreiben und in thierische Wildheit versinken müßte, einer höhern Ordnung der Dinge angehören und den Menschen nur von Gott kommen können [3]). Damit hängt dann auch der nicht minder wahre Gedanke zusammen, daß, während die Gewerbthätigkeit eine Theilung der Arbeit voraussetzt, das Recht und die Betheiligung am Staatsleben ein allen Bürgern Gemeinsames sein muß. Eine solche Auslegung der Prometheussage scheint uns des Platon selbst durchaus nicht unwürdig und wir glauben daher auch nicht, daß sie einer ähnlichen Rede des Protagoras nachgebildet ist [4]); vielmehr ist sie, wenn auch immerhin

im Geiste und in der Weise des Protagoras, doch selbständig vom Platon gedichtet, der, indem er sie diesem in den Mund legte, damit nur darthun wollte, daß ohne wissenschaftliche Begründung selbst an sich schöne und wahre Gedanken keinen Werth haben, und daß jenes im Gefühl der Menschen lebende Recht erst durch den Begriff der Tugend in seinem wahren Wesen erkannt werden kann. Aber auch in der lebendigen und anschaulichen Schilderung der Erziehung der griechischen, namentlich der athenischen Jugend, zuerst durch Gymnastik und durch Musik in jenem weitern Sinne des Wortes, wonach es Tonkunst, Dichtkunst und Verständniß der Dichter umfaßt, sodann durch die Gesetze, durch die den Übertretern des Gesetzes drohende Strafe und durch die Betheiligung Aller an der Gestaltung des Staatslebens, finden wir Gedanken, die keineswegs den pädagogischen Grundsätzen, welche Platon in den Büchern vom Staate und von den Gesetzen aufstellt, widersprechen. Ja, auch die überraschend reine und würdige Ansicht von der Strafe, welche Protagoras nicht als Rache oder Vergeltung, sondern als eines der wirksamsten Mittel der Erziehungdurch Besserung und Abschreckung auffaßt (also die Besserungs- und die Einschüchterungstheorie unserer neuern Criminalisten miteinander verbindend), werden wir im Gorgias wiederfinden. Aber auch an dieser Stelle will Platon, indem er den Sophisten Dinge reden läßt, denen Jeder gern beistimmen wird, andeuten, daß es nicht damit gethan sei, das Bestehende zu bewundern, sondern daß man es nach dem richtig erkannten Tugendbegriffe prüfen und, wo es Noth thut, umgestalten und veredeln müsse, wenn man nicht in einen, alles Vorwärtsstreben ausschließenden Optimismus verfallen wolle.

Wenn wir nun, im Sinne Platon's, die in unwissenschaftlicher Form doch treffliche Keime der Wahrheit enthaltenden Reden des Protagoras durch die strengen, die Gedanken aus dem innersten Kerne heraus entwickelnde Lehre des Sokrates ergänzen, so finden wir in unserm Gespräche, außer den vorher hervorgehobenen ethischen Sätzen, auch noch die wichtigsten Belehrungen sowol über die erste Quelle als über die verschiedenen Formen und Stufen der Tugend. Denn, wie nach der Fabel des Protagoras vom Prometheus schon die ersten Ele-

mente der Tugend, das Schamgefühl und das Rechtsgefühl, göttlichen Ursprungs sind, wie sie den Menschen über das alltägliche, nur auf Selbsterhaltung und Genuß berechnete Treiben erheben und das Bewußtsein einer sittlichen Weltordnung in ihm erwecken, so führt auch Sokrates in seiner Erklärung des simonideischen Gedichts die auf dem Wissen beruhende Tugend zuletzt wieder auf Gott zurück, indem er der unvollkommenen, im Kampfe sich entwickelnden Tugend der Menschen die Gottheit als das ewig unwandelbare, höchste Gute entgegenstellt. So ist nach beiden Darstellungen das Göttliche zugleich die Quelle und das höchste Ideal der Tugend. Jene Bürgertugend aber, welche Protagoras mit so schönen Worten schildert und von ihr nachweist, wie sie, aus dem von den Göttern dem Menschen eingepflanzten Rechtsgefühle hervorgegangen, durch Gesetz, Strafe, Erziehung, überhaupt durch die Öffentlichkeit des gesammten Staatslebens getragen und von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt wird, ist auch nach Platon's Meinung keineswegs eine unechte Tugend, vielmehr erkannte auch er, als ein echter Sohn des freien Griechenlands, den Staat und die Gesellschaft als das eigentliche Feld an, auf welchem sich die Tugend der Einzelnen bewähren und bethätigen müsse, und jener in den Bürgern freier Staaten lebende Trieb, die persönlichen Zwecke den Zwecken der Gesellschaft unbedingt unterzuordnen, galt ihm, wie alle seine politischen Schriften zeigen, als eine Grundbedingung der Tugend. Aber als Sokratiker konnte er jene blos im Volks- und Vaterlandsgefühl wurzelnde Tugend der Meisten, denen das positive Gesetz, die zufällig überkommene politische oder religiöse Satzung, die hergebrachte Sitte die einzigen Normen ihres Handelns waren, nur als eine unvollkommene Vorstufe zu jener höhern Tugend ansehen, die auf dem Wissen von den höchsten Gütern beruht und daher einzig und allein durch die ewigen Gesetze der Vernunft sich bestimmen läßt. Zu dem Begriffe einer solchen Tugend hatte sich aber weder Protagoras, noch irgend ein anderer Weisheitslehrer vor Sokrates erhoben. Daß übrigens Platon den Protagoras, ungeachtet seines geistreichen Spottes auf dessen Lehrweise, sehr hoch achtete und deshalb kein Bedenken tragen durfte, ihm so weise Lehren und schöne Reden in den

Mund zu legen, davon zeugt mehr als eine Stelle unsers Gesprächs.

Keine der vielen Schwierigkeiten unsers Dialogs aber hat die ältern und neuern Erklärer des Platon mehr beschäftigt, als die geniale Freiheit, mit welcher Platon sich nicht etwa blos in Kleinigkeiten, sondern in der ganzen Zusammenstellung der hier zu einem Gesammtbilde vereinigten Personen über die geschichtliche Wahrheit hinwegsetzt. Denn auf den ersten Blick wird man sogleich geneigt sein, anzunehmen, daß Platon sich das Gespräch etwa um 432 (Ol. 87, 1), also kurz vor dem Ausbruche des peloponnesischen Krieges (431) gehalten dachte. Auf diese Zeit weist zunächst die Einführung des Sokrates als eines verhältnißmäßig jungen Mannes im Vergleich zu dem greisen Protagoras hin; denn in jenem Jahre war Sokrates achtunddreißig Jahre alt, während Protagoras, wenn er wirklich, wie Viele annehmen [5]), um die vierundsiebzigste Olympiade (404) neunzig Jahre alt gestorben ist [6]), damals schon ein angehender Sechziger war, sodaß er wol zu der Versammlung sagen durfte, er könne ihrer Aller Vater sein. Aber auch die Erwähnung des Alkibiades als eines noch milchbärtigen Jünglings [7]), ferner des Agathon, der doch bereits 417 (Ol. 90, 4) am Lenäenfeste im tragischen Wettkampfe siegte, als eines auf der Grenze des Jünglingsalters stehenden Knaben, endlich des Perikles und seiner beiden Söhne als noch Lebender, stimmen alle zu jener Zeit, weil bald nach dem Ausbruche des Kriegs Perikles und schon vor ihm seine Söhne ein Opfer der zu Athen herrschenden Pest wurden (429. Ol. 87, 4). Dagegen sind nun manche andere Züge des Gesprächs ganz entschieden einer weit spätern Zeit entnommen. Kallias, der bis zur Verschwendung gastfreie Sohn des Hipponikos, erscheint hier bereits als der alleinige Herr seines Hauses, während doch sein Vater erst 424 (Ol. 89, 1) in der für die Athener so unglücklichen Schlacht bei Delion fiel [8]). Vergebens hat man, um diesen Widerspruch zu vermitteln, angenommen, daß Hipponikos gar nicht als todt, sondern nur als abwesend gedacht zu werden brauche, wo man dann leicht in dem Kampfe um Potidäa, der dem Ausbruche des großen griechischen Kriegs unmittelbar voranging, eine Ursache seiner Abwesenheit finden könnte; denn

abgesehen davon, daß Platon diesen höchst bezeichnenden Umstand gewiß nicht unerwähnt gelassen hätte, so kann doch auch die Art, in welcher er die frühere Einrichtung des Hauses unter Hipponikos mit der spätern, vom Kallias gemachten vergleicht, nur auf eine Zeit bezogen werden, wo der Sohn schon in das volle Erbe seines Vaters eingetreten war. Ferner sind die „Wilden", eine Komödie des Pherekrates [9]), deren Protagoras in seiner Rede als einer vor einem Jahre aufgeführten gedenkt, nach einem zuverlässigen Zeugniß im Jahre 421 (Ol. 89, 4) auf die Bühne gebracht worden [10]). Diese beiden Züge würden nun darauf hinführen, daß Platon 420 (Ol. 90, 1) als das Jahr, wo das Gespräch gehalten sei, angenommen habe. Wenn nun aber schon die vorher erwähnten geschichtlichen Beziehungen, die alle nur auf eine viel frühere Zeit passen, mit dieser Annahme im entschiedensten Widerspruche stehen, so scheint dieselbe überdies uns noch in neue Schwierigkeiten zu verwickeln, deren einige Athenäos mit scharfem, aber ungerechtem Tadel gegen Platon's Ungenauigkeit angedeutet hat [11]). Denn schon zwei Jahre früher, im Jahr 422 (Ol. 89, 3), war in einer Komödie des Eupolis, die „Schmeichler" genannt, Protagoras als ein in Athen Lebender dargestellt worden, und doch soll er in unserm Gespräche erst vor drei Tagen angekommen sein. Ein Grund, der allerdings nicht viel beweist; denn warum hätte nicht ein Dichter, wie Eupolis, sich auch seinerseits über die Zeitverhältnisse hinwegsetzen dürfen? Und kann sich jenes Lustspiel nicht auf eine frühere Anwesenheit des Protagoras in Athen beziehen? Somit werden wir immer wieder auf das Jahr 432 oder 431 zurückgeführt und müssen annehmen, daß diese Zeit, wo des Perikles großer Geist noch über Athen waltete [12]), dem Platon als die Zeit des Gesprächs vorschwebte, womit auch die Überlieferung bei Plutarch [13]), daß Protagoras Ol. 87, 3 zu Athen sich aufgehalten habe, trefflich übereinstimmt. Darum werden wir am sichersten Schleiermacher beistimmen und mit ihm sagen, daß jene frühere Zeit eigentlich die gewesen sei, welche dem Wesen des Gesprächs angehöre und in welche Platon den Leser versetzen wolle, und daß aus der spätern nur Einiges als Verzierung eingemischt sei, eine völlige Vermischung ganz verschiedener Zeiten also eigentlich

hier gar nicht stattfinde. Zu jenen eingeflochtenen Verzierungen würde dann zunächst die Erwähnung der erst 421 aufgeführten „Wilden" gehören, ein für das Ganze völlig unerheblicher Umstand, wobei dem Platon leicht ein Versehen begegnen konnte, sodann besonders die Schilderung des Hauses des Kallias, wie es doch wol erst seit 424, nach des Hipponikos Tode, geworden war. Diese letztere Verzierung aber möchten wir doch nicht zu den, wie Schleiermacher meint, vielleicht bewußtlos eingeflochtenen rechnen; vielmehr konnte Platon, um die vielen bedeutenden Männer des Dialogs in einem einzigen Hause zusammenzubringen, nur das üppige und gastfreie Haus des Kallias wählen, nicht das des sparsamern Hipponikos, wie es etwa um 431 gewesen sein mag. Denn das werden wir doch, zur Erklärung so mancher Verstöße gegen historische Treue in Platon's Dialogen, nie vergessen dürfen, daß diese Gespräche nicht geschichtliche Berichte, sondern dichterisch ausgeschmückte Erzählungen sind, in denen, gerade wie in der Poesie, das innerlich Zusammengehörige, auch wenn es räumlich und zeitlich auseinander liegt, ohne ängstliche Rücksicht auf historische Wahrheit, in großen Gruppen zusammengefaßt wird. So wenig also aus unserm Dialoge gefolgert werden darf, daß eine solche Zusammenkunft der drei großen Sophisten zu Athen und ein solcher Redekampf des Sokrates mit Protagoras in so glänzender Umgebung wirklich stattgefunden habe, ebenso wenig dürfen wir, wo die Handlung selbst wenigstens theilweise dem Reiche der Dichtung anzugehören scheint, in der Ausstattung des Schauplatzes, auf welchem dieselbe vor sich geht, chronologische Genauigkeit erwarten. Nur können wir Stallbaum nicht beistimmen, wenn er bei solchen Vermischungen verschiedener Zeiten dem Platon die Absicht unterlegt, den Leser darauf hinzuweisen, daß zwischen der Zeit, in welcher nach seiner Annahme das Gespräch gehalten sei, und zwischen der oft viel spätern Zeit, wo er es niedergeschrieben habe, ein Unterschied müsse gemacht werden. Denn für wen hätte es doch wol hier einer solchen Andeutung bedurft? Konnte es denn irgend einem verständigen Leser einfallen, zu glauben, daß Platon ein Gespräch, das er nach so vielen Andeutungen als wenigstens zwei Jahre vor seiner Geburt gehalten annahm, sogleich nachher werde

niedergeschrieben haben? Gewiß war Absicht in jener Vermischung der Zeiten, aber die Absicht war eine rein künstlerische und poetische. Viel seltsamer freilich noch ist die Meinung Ast's, der in jener Stelle des Phädros, wo die schriftliche Darstellung gegen die mündliche zurückgesetzt und im Vergleich zu dieser ein bloßes Spiel genannt wird, eine Beziehung auf den Protagoras und eine Art von Rechtfertigung oder Entschuldigung der Anachronismen dieses Dialogs gefunden zu haben glaubte, als ob nicht gerade in der mündlichen Überlieferung die Verwechselung der Zeiten viel häufiger vorkäme und viel verzeihlicher wäre.

Zum Schlusse liegt uns noch ob, nachzuweisen, welche Stelle der Protagoras in der schriftstellerischen und philosophischen Entwickelung Platon's einnimmt und in welcher Beziehung er zu den frühern und spätern Dialogen steht. Diese Erörterung setzt aber nothwendig eine genaue Bestimmung der Abfassungszeit desselben voraus, und gerade über diesen Punkt finden wir bei den Erklärern die allerverschiedensten Meinungen. Darin zwar, daß der Protagoras noch der rein sokratischen Periode des Platon angehöre, wo er noch nicht in die megarisch-eleatische und pythagoreische Lehre eingeweiht war, stimmen die meisten überein; doch ist auch Niemand so weit gegangen wie Ast, der, mit Verwerfung aller jener kleinern, ethisch-sokratischen Gespräche, in denen wir die Erstlinge des platonischen Geistes erkannten, den Protagoras für die früheste der Schriften Platon's, ja für das Werk des etwa zwanzigjährigen Jünglings erklärte. In der That dürfte es auch schwer sein, in der Literaturgeschichte alter und neuer Zeiten ein zweites ebenso künstlerisch vollendetes und in Form und Inhalt harmonisch abgeschlossenes Werk eines Zwanzigjährigen nachzuweisen, ein Werk, das bereits eine gewisse Totalität ethischer Wahrheiten in sich enthält und darum die genauere Darstellung einzelner Seiten der Ethik als seine Grundlage voraussetzt. Den letzten Punkt freilich hat auch Schleiermacher nicht genug gewürdigt, der, wie er auf der einen Seite annahm, daß der Protagoras nach dem Phädros, als eine die Kunst der Gesprächführung darstellende Ergänzung der in jenem Dialog enthaltenen Bestimmungen über das Wesen der Dialektik, geschrieben sei, so auf der

andern Seite die kleinern ethischen Dialoge, namentlich den Laches, Charmides, Euthyphron, für erweiternde, die Begriffe der einzelnen Tugenden nach den im Protagoras gefundenen Grundbestimmungen entwickelnde Nachträge zu dem größern Gespräche hielt. So entschieden nun die erste Meinung zu verwerfen ist, da von der philosophischen, weit über Sokrates hinausgehenden Tiefe und namentlich von der Ideenlehre des Phädros sich hier noch gar keine Spur findet, so sehr müssen wir uns auch gegen die zweite Ansicht erklären. Denn das größere, die einzelnen Tugenden zur Einheit des Begriffes zusammenfassende Werk ist doch wol viel natürlicher als der Schlußstein, denn als die Grundlage der besondern Darstellung einzelner Tugenden, wie jene kleinern Dialoge sie enthalten, anzusehen, und kaum läßt sich denken, daß Platon, nachdem er bereits den die sokratische Ethik gewissermaßen abschließenden Protagoras verfaßt hatte, nun noch einmal von demselben Standpunkte aus die besondern Tugenden würde behandelt haben. Dies anerkennend, haben auch K. F. Hermann und Stallbaum mit Recht den Alkibiades, Lysis, Charmides, Laches als Vorläufer und gleichsam als Vorstufen des Protagoras angesehen. Wenn nun aber Hermann auch den Euthyphron zu diesen Vorläufern rechnet, so können wir ihm darin nicht beistimmen, da dieser Dialog nicht blos den Zweck hat, den Begriff der Frömmigkeit (Gottseligkeit nach unserer Übersetzung) zu entwickeln, sondern außerdem noch in einer ganz bestimmten apologetischen Beziehung zu der gegen Sokrates eingeleiteten Anklage steht, auf welche im Protagoras noch nirgend auch nur andeutend hingewiesen wird. Darum müssen wir aber auch Socher's Ansicht, daß der Protagoras lange nach Sokrates' Tode, ja sogar erst nach dem so ideal und speculativ gehaltenen Phädon, verfaßt sei, als ein durchaus verfehltes Urtheil bezeichnen, da wol Niemand, der die gerade bei Platon so hell und klar in seinen Schriften vorliegenden, verschiedenen Entwickelungsstufen seines Geistes nicht völlig verkennt, es mit Socher für möglich halten wird, daß der Philosoph in jeder Lebensperiode ein solches Buch habe schreiben können. Doch auch Stallbaum können wir nicht beitreten, wenn er selbst den Menon und den Euthydemos zu den Vorläufern des Protagoras rechnet; denn nicht nur setzt der Menon bereits die Anklage des Sokrates durch Anytos voraus

sondern jene tiefere, die Ideenlehre zunächst vorbereitende Ansicht vom Wissen, nach welcher dasselbe als Erinnerung erscheint, eine Ansicht, welche wir weder im Protagoras noch in den kleinern sokratischen Dialogen finden, bezeichnet einen ganz entschiedenen Fortschritt in der platonischen Lehre, und auch der Euthydemos ist bei seinem mehr dialektischen als ethischen Charakter vielmehr als ein Vorläufer der zweiten, mehr dialektische Dialoge enthaltenden Reihe anzusehen. Somit dürften wir wol am wenigsten irren, wenn wir den Protagoras zunächst auf den Charmides, der, wie wir sahen, wahrscheinlich zur Zeit der Dreißigerherrschaft geschrieben ist, folgen, dem Euthydemos aber sowie dem Menon und Euthyphron vorangehen lassen. In jener Zeit war Sokrates zwar nicht von allerlei Verleumdungen, aber doch von öffentlicher Anklage und Verdächtigung noch unangefochten geblieben, weshalb auch in unserm Dialoge noch gar keine Anspielungen auf solche Anklagen vorkommen, wie sie doch schon im Menon so bestimmt hervortreten. Wollte man dagegen einwenden, daß Platon in jener Zeit der Demüthigung und des tiefen Verfalls seiner Vaterstadt ein so heiteres und harmonisches Werk nicht füglich habe hervorbringen können, so läßt sich gerade bei einem Gemüthe, wie das unsers ohnehin aristokratisch gesinnten jungen Denkers war, wol denken, daß er, ganz dem Verkehr mit seinem geliebten Meister hingegeben und in dessen Lehre sich mit jugendlichem Eifer vertiefend, durch die Wirren des Vaterlandes sich nicht in einem Werke stören ließ, dessen Plan er wol schon längere Zeit mit sich mochte herumgetragen haben.

Hiernach werden wir auch leicht die Stelle, welche der Protagoras in der Entwickelung der platonischen Lehre einnimmt, und sein Verhältniß zu frühern und spätern Dialogen bestimmen können. Zunächst bildet er den Abschluß der ersten oder ethisch-sokratischen Reihe platonischer Schriften; denn obgleich diese kleinern Dialoge nicht alle in einer unmittelbaren Beziehung auf den Protagoras stehen, so haben sie doch alle mit diesem Das gemein, daß sie im Wesentlichen nicht über die sokratischen Lehren hinausgehen, daß in ihnen das mimische und plastische Element vorherrscht, daß sie dem Anscheine nach mit ungelösten Zweifeln und unbeantworteten Fragen abschließen; in allen wird das gründliche, begriffsmäßige Wissen, wie

Sokrates es verlangte, und die richtige, von den einfachsten Elementen des Begriffes ausgehende, dialogische Lehrweise, wie er sie übte, den schwankenden und unwissenschaftlichen Meinungen auch der sogenannten Gebildeten im Volke oder den unerquicklichen „der Menschheit Schnitzel kräuselnden" Reden eitler und hochmüthiger Weisheitslehrer entgegensetzt; in den meisten werden überdies Grundsätze der Ethik entwickelt, und diese eben finden im Protagoras ihren Vereinigungspunkt. So erscheint hier der im kleinern Hippias erläuterte Satz, daß Niemand wissentlich sündige, in einem größern Zusammenhange ethischer Wahrheiten wieder; die Besonnenheit, deren Begriff im Charmides gesucht wurde, wird im Protagoras nebst der Weisheit als das wesentlichste Moment des Tugendbegriffs dargestellt [14]), und diese Weisheit selbst war bereits im ersten Alkibiades als Selbsterkenntniß gefaßt worden, eine Bestimmung, die auch hier immer vorausgesetzt wird; die im Laches begonnene Erörterung über die Tapferkeit wird hier fortgesetzt und abgeschlossen und das Verhältniß dieser Tugend zu dem allgemeinen Tugendbegriffe bestimmt; endlich erscheint hier auch jenes höchste Gut, auf welches im Lysis noch in unbestimmten Ausdrücken hingewiesen wurde, in einer doppelten Form, theils als das ewig unwandelbare Gute, das der über das Werden erhabenen Gottheit beigelegt wird, theils als die durch ein sittlich bewußtes Leben, durch Selbstbeherrschung und Mäßigung zu gewinnende Glückseligkeit. Dabei hat die ethische Ansicht, die im Protagoras wie in den frühern Dialogen vorherrscht, das Eigenthümliche, daß den vier sogenannten Cardinaltugenden noch eine fünfte, die Frömmigkeit, hinzugefügt wird; nachdem Platon bald darauf dieser Tugend noch einen eigenen Dialog, den Euthyphron, gewidmet hatte, hörte er in seinen spätern Darstellungen auf, sie als eine besondere Tugend aufzuführen.

Auf der andern Seite hat der Protagoras noch nichts von der tiefen und echt speculativen Dialektik der spätern Dialoge; von der Ideenlehre ist hier noch keine Spur [15]); der Begriff des Wissens, der Gegensatz des begriffmäßigen Erkennens zu der auf der Wahrnehmung beruhenden Vorstellung, der zunächst im Menon und Euthydemos, am schärfsten und reinsten aber im Theätetos dargestellt wird, bleibt im Protagoras unerörtert; diese drei Dialoge können wir daher als unmittelbare

Fortsetzungen des im Protagoras abgebrochenen Werks ansehen, namentlich den Theätetos, in welchem die Erkenntnißlehre des Protagoras ebenso in ihrer Nichtigkeit nachgewiesen wird, wie hier seine ethische Lehrweise. Nach einer andern Richtung hin erscheinen der Gorgias und Philébos als Ergänzungen des Protagoras; denn in beiden wird die hier noch ungelöste Frage nach dem Verhältnisse des Guten zum Angenehmen, der Lust zur Tugend erörtert. Zu der heitern und lebensfrischen Darstellung des Treibens der Sophisten im Protagoras bietet zunächst der nicht minder heiter, ja komisch gehaltene Euthydemos ein Gegenstück; mit tiefem und bitterm Ernst aber wird im Sophisten die Frage nach dem innern Wesen der Sophistik wieder aufgenommen und mit der schärfsten Dialektik beantwortet. Denn höchst charakteristisch ist, im Gegensatze zu der bittern und vernichtenden Schärfe, mit welcher Platon schon im Gorgias und dann im Sophisten gegen das sophistische Treiben vieler Zeitgenossen im Leben und Wissenschaft auftritt, im Protagoras die heiter scherzende, mehr an der Oberfläche der Sophistenweisheit und an ihrer äußern Erscheinung hinstreifende, als in ihren Kern eindringende, den bedeutendern Persönlichkeiten, wie dem Protagoras und Prodikos, eine gewisse Anerkennung durchaus nicht versagende, durch und durch poetische Komik. Diese allein schon würde hinlänglich dafür zeugen, daß der Protagoras vom Platon in einer Zeit verfaßt sein muß, wo er noch im heitern Jugendmuthe, weder erschüttert noch erbittert durch ungerechte Verfolgungen, welchen sein geliebter Lehrer später erlag, mehr das Lächerliche und Ungereimte als das Unsittliche und Verderbliche in der Lehre der Sophisten und ihrer Jünger darzustellen gestimmt war [16]). Der herrliche Mythos im Staatsmann von den verschiedenen Weltaltern kann als eine reinere Ausführung des Mythos des Protagoras vom Prometheus gelten. In den Büchern vom Staate endlich werden wir die dem Protagoras in den Mund gelegten unklaren, aber nicht schlechthin unwahren Ansichten von der Heranbildung der Bürger zur staatsbürgerlichen Tugend und von der bildenden und erziehenden Kraft der Gesetze und des freien, öffentlichen Lebens in der reinsten Fassung und der geläutertsten Form wiederfinden.

Protagoras oder die Sophisteneinkehr.

Sokrates; mehre Freunde desselben, von denen Einer das Wort führt. In der Erzählung des Sokrates neben Diesem auftretende Personen: Hippokrates, Protagoras, Alkibiades, Kallias, Kritias, Prodikos, Hippias.

Der Freund. Von wannen lässest du dich blicken, lieber 1 309
Sokrates? Doch wol ohne Zweifel von der Jagd auf den jungen Alkibiades? Jedoch als ich ihn, und zwar neulich erst, sah, erschien mir der Mann zwar noch schön, aber doch schon, unter uns sei's gesagt, als Mann und mit stark hervorkeimendem Barte.

Sokrates. Ei, was verschlägt das? Stimmst du wirklich dem Homeros nicht bei, der sagte: die reizendste Jugendzeit sei die des keimenden Bartes [1]), dessen sich jetzt Alkibiades erfreut?

Der Freund. Wie steht's also jetzt? Kömmst du von ihm, und wie ist der Jüngling gegen dich gesinnt?

Sokr. Ich wenigstens denke, gut, vornehmlich am heutigen Tage, denn er hat viel zu meinem Gunsten gesprochen und ich komme eben von ihm. Doch will ich dir etwas Seltsames berichten; denn in seiner Gegenwart beachtet' ich ihn nicht, ja dachte oft nicht an ihn.

Der Freund. Was konnte denn so Wichtiges in Bezug auf dich und ihn sich zugetragen haben? Denn gewiß bist du doch mit keinem Schönern, wenigstens in unserer Stadt nicht, zusammengetroffen.

Sokr. Mit einem weit Schönern.

Der Freund. Wie? Einem Einheimischen oder Fremden?

Sokr. Einem Fremden.

Der Freund. Welchem Landsmanne?

Sokr. Einem Abderiten.

Der Freund. Und so schön bedünkte dich der Fremde, daß er dir schöner als des Kleinias Sohn erschien?

Sokr. Wie sollte nicht, du Trefflicher, die größte Weisheit schöner erscheinen?

Der Freund. So kömmst du uns von der Zusammenkunft mit einem Weisen?

310 Sokr. Mit dem Weisesten sogar, wenigstens der Jetztlebenden, wenn dir Protagoras für den Weisesten gilt.

Der Freund. Ei, was du sagst. Protagoras ist bei uns eingezogen?

Sokr. Seit zwei Tagen schon.

Der Freund. Und eben kommst du uns also von einer Zusammenkunft mit ihm?

Sokr. Wo ich sehr viel mit ihm sprach und ihn sprechen hörte.

Der Freund. Warum erzählst du uns nicht zur Stelle diese Unterredung, indem du, wenn nichts dich abhält, den Burschen da aufstehen heißest und dich hier niederlässest?

Sokr. Sehr gern. Ja, ich werd' es euch Dank wissen, wenn ihr mich hören wollt.

Der Freund. Gewiß wir auch dir, wenn du erzählen willst.

Sokr. So verdienen wir wechselseitig Dank. Hört also:

2 Eben in der heutigen Nacht, es graute kaum der Morgen, schlug Hippokrates [2]), der Sohn des Apollodóros, Phason's Bruder, sehr heftig mit seinem Stocke an meine Thür, und trat, nachdem ihm Jemand geöffnet hatte, sogleich hastig zu mir herein.

Lieber Sokrates, rief er mit lauter Stimme, wachst oder schläfst du?

Und ich erwiderte, indem ich ihn an der Stimme erkannte: Siehe da, Hippokrates! Du hast mir doch nichts Besonderes zu verkünden?

Nichts als Gutes, sagt' er.

Daß du wahr sprächest, antwortet' ich. Was ist es aber und was führt dich so früh hierher?

Protagoras ist angekommen, sagte er, indem er zu mir trat.

Vorgestern, sagt' ich, und du hast's eben erst erfahren?

Freilich, bei den Göttern! gestern Abend. Und zugleich suchte er sich tastend einen Schemel, setzte sich zu meinen Füßen und sagte: Gewiß, gestern Abend, als ich spät von Önoë[3]) zurückkehrte. Mein Sklave Satyros war mir nämlich entlaufen und wol hatte ich die Absicht, dir zu sagen, daß ich ihm nachsetzen werde, vergaß es aber über einer andern Angelegenheit. Als ich nun zurückgekehrt war, wir zu Abend gegessen hatten und in Begriff standen, uns zur Ruhe zu legen, da sagt mir mein Bruder: Protagoras ist angekommen. Und ich war Willens, sogleich noch zu dir zu gehen; hernach dünkte mir es allzu spät in der Nacht. Ungeachtet meiner Ermattung erwacht' ich aber doch sehr bald, stand auf und eilte zu dir.

Was verschlägt denn das dir? fragt' ich, da ich sein entschlossenes und aufgeregtes Wesen kenne. Thut etwa auch dir Protagoras etwas zu Leide?

Ja, bei den Göttern! lieber Sokrates, sagte er lachend: indem er allein weise ist und mich nicht auch dazu macht.

Beim Zeus! sagt' ich, bezahlst du ihn und weißt ihn zu überreden, so macht er auch dich zum Weisen.

Käme es doch, Zeus und ihr Götter! nur darauf an; weder der eigenen noch der Freunde Habe wollt' ich schonen. Aber eben in der Absicht kam ich jetzt zu dir, du solltest meinetwegen mit ihm sprechen. Denn ich bin theils noch zu jung, theils hab' ich auch den Protagoras weder je gesehen noch gehört; war ich doch, als er früher sich hier aufhielt, noch ein Knabe. Jedermann aber preist den Mann, lieber Sokrates, und sagt, er besitze den besten Vortrag. Warum machen wir uns aber 311
nicht auf zu ihm, damit wir ihn noch in seiner Wohnung treffen? Er kehrt aber, wie ich hörte, beim Kallias[4]), dem Sohne des Hipponikos, ein. Aber gehen wir.

Dorthin, mein Guter, sagt' ich, wollen wir noch nicht gehen, denn es ist noch früh, sondern uns erheben und hier nach dem Hofe begeben, und da uns ergehen, bis es Tag wird; dann wollen wir uns aufmachen. Denn Protagoras ist gewöhnlich zu Hause;

wahrscheinlich werden wir ihn daher, sei deshalb unbesorgt, zu Hause antreffen.

3 Hierauf erhoben wir uns und lustwandelten im Hofe. Und ich forschte den Hippokrates, seine Beharrlichkeit zu erproben, aus und fragt' ihn: Sage mir, lieber Hippokrates, du willst jetzt zum Protagoras gehen und Lehrgeld für dich ihm bezahlen; wen denkst du in ihm zu finden und was durch ihn zu werden? Als wenn du zum Beispiel zu deinem Namensgenossen, dem Koër Hippokrates [5]), einem der Günstlinge des Asklepios, gehen und an ihn für dich Lehrgeld zahlen wolltest, und Jemand dich fragte: Sage mir, lieber Hippokrates, wen denkst du in dem Hippokrates zu finden, dem du Lehrgeld zahlen willst? Was würdest du wol antworten?

Einen geschickten Arzt, würd' ich sagen, erwiderte er.

Um zu werden?

Ein Arzt, sagte er.

Gedächtest du aber zu dem Argeier Polykleitos oder dem Athener Pheidias zu gehen und Diesen Lehrgeld für dich zu zahlen, und es fragte dich Jemand: Für was gelten dir Polykleitos und Pheidias, daß du diese Geldsummen ihnen zahlen willst? Was würdest du wol antworten?

Für geschickte Bildhauer, würd' ich sprechen.

Um aber selbst zu werden?

Offenbar ein Bildhauer.

Gut, sagt' ich. Gewiß, wenn wir, ich und du, jetzt zum Protagoras kommen, werden wir bereit sein, Diesem ein Lehrgeld für dich zu bezahlen, wenn unsere Habe dazu ausreicht und wir ihn dadurch zu bestimmen vermögen, — wo aber nicht, indem wir auch die unserer Freunde dazu aufwenden. Wenn nun Jemand uns, darauf so begierig, fragte: Sagt mir doch, lieber Sokrates und Hippokrates, für was gilt euch denn Protagoras, daß ihr ihm Geld zu zahlen gesonnen seid? Was würden wir ihm wol erwidern? Wie hören wir den Protagoras nennen, sowie den Homeros Dichter, den Pheidias Bildhauer? Welchen Namen der Art hören wir vom Protagoras?

Einen Sophisten nennen sie doch den Mann, lieber Sokrates.

Als Sophisten wollen wir ihm also Geld bezahlen?

Allerdings.

Wenn dir nun Jemand ferner die Frage vorlegte: Was willst du denn aber selbst werden, daß du zum Protagoras 312
gehst?

Und erröthend sagte er — denn schon fing der Tag zu dämmern an, daß es bemerkbar war —: Sollen meine Antworten irgend sich gleich bleiben, offenbar, um ein Sophist zu werden.

Du aber, sagt' ich, wolltest, um der Götter willen! dich nicht schämen, selbst als Sophist [6]) vor den Hellenen aufzutreten?

Beim Zeus! das würd' ich, lieber Sokrates, soll ich dir offen sagen, was ich denke.

Nimmst du also nicht an, lieber Hippokrates, daß dein Unterricht beim Protagoras nicht so beschaffen sein werde, sondern wie er beim Elementarlehrer, Citherspieler und Ringmeister stattfand? Denn jedes dieser Dinge lerntest du nicht der Ausübung wegen, um einst selbst als Meister darin aufzutreten, sondern behufs deiner Ausbildung, wie es dem Laien und Freigeborenen ziemt.

Allerdings scheint mir, sagte er, der Unterricht beim Protagoras vielmehr so beschaffen zu sein.

Weißt du denn nun, was du jetzt zu thun im Begriff bist, 4
oder entgeht es dir?

Inwiefern?

Daß du im Begriff bist, deines eigenen Geistes Behandlung einem Manne, einem Sophisten, wie du ihn nennst, anzuvertrauen. Es soll mich aber wundern, wenn du weißt, was denn ein Sophist sei, da du doch, wenn dir Das unbekannt ist, auch nicht einmal weißt, wem du deinen Geist übergibst, noch ob zu etwas Gutem oder Schlechtem.

Das glaub' ich doch zu wissen.

So sprich, sagt' ich, für was hältst du einen Sophisten?

Ich meine, erwiderte er, für Einen, der, wie der Name es besagt, im Besitze von Kenntnissen ist.

Kann man denn nicht, sagt' ich, auch von Malern und Baukünstlern sagen, daß sie im Besitz von Kenntnissen seien? Wenn uns aber Jemand fragte, im Besitz welcher Kenntnisse sind denn die Maler, würden wir ihm etwa erwidern, der zur

Verfertigung von Gemälden erfoderlichen, und so in andern Fällen. Wenn aber Jemand an uns die Frage thäte: Welche Kenntnisse besitzt denn der Sophist? Was würden wir ihm antworten? Auf welches Geschäft versteht er sich?

Was andres sollten wir wol von ihm aussagen, lieber Sokrates, als, daß er sich darauf verstehe, tüchtige Redner zu bilden?

Diese Antwort, sagt' ich, wäre vielleicht richtig, aber nicht ausreichend; denn unsere Antwort erheischt eine neue Frage, worüber der Sophist gut zu sprechen lehrt. Wie offenbar der Citherspieler über die Kunst, in der er unterrichtet, gut zu sprechen lehrt, über das Citherspiel. Nicht so?

Ja.

Wohl. Über was lehrt denn aber der Sophist gut zu sprechen? Doch offenbar über die, die er versteht?

Natürlich.

Was ist denn aber Das, dessen Kunde der Sophist besitzt und seinem Schüler mittheilt?

Beim Zeus! das weiß ich dir nicht weiter zu sagen.

5 Und ich sagte darauf: Wie nun? Weißt du, welcher Ge-
313 fahr du deinen Geist auszusetzen auf dem Wege bist? Oder würdest du dich nicht, solltest du Jemandem deinen Körper, auf die Gefahr hin, daß er gedeihe oder verderbe, anvertrauen, wohl bedenken, ob du ihn demselben anzuvertrauen habest oder nicht, und deine Freunde und Angehörigen in mehrtägiger Berathung zu Rathe ziehen; was dir aber mehr gilt als der Körper, dein Geist, von dessen Gedeihen oder Verderben dein ganzes Wohl- oder Übelergehen abhängt, über diesen besprachst du dich weder mit deinem Vater, noch mit Einem von uns, deinen Freunden, ob du deinen Geist diesem fremden Ankömmlinge anzuvertrauen habest oder nicht; sondern nachdem du am Abend, wie du sagst, es hörtest, bist du in aller Frühe gekommen, und sprichst darüber, ob du dich ihm anvertrauen sollst oder nicht, kein Wort, gehst nicht darüber zu Rathe, bist entschlossen, die eigene und der Freunde Habe daran zu wenden, als seiest du schon darüber vollkommen im Klaren, daß du durchaus dem Protagoras dich hingeben müssest, den du, wie du sagst, weder kennst, noch je gesprochen hast und einen Sophisten nennst, aber offenbar

nicht weißt, was denn ein Sophist sei, dem du dich anzuvertrauen im Begriff stehst?

Und als er Das hörte, sagte er: So scheint es, lieber Sokrates, nach Dem was du sagst.

Ist etwa, lieber Hippokrates, der Sophist ein Handelsmann oder Mäkler mit solchen Waaren, von denen der Geist sich nährt? Mir wenigstens erscheint er so.

Nährt sich denn der Geist von Etwas, lieber Sokrates?

Offenbar vom Unterrichte, sagt' ich. Und daß, lieber Freund, der Sophist uns nur nicht durch Anpreisung Dessen, was er feil hat, hintergeht, wie der mit Leibesnahrung handelnde Kaufmann oder Mäkler. Denn auch Diese wissen wol von den Waaren, die sie einführen, weder selbst, was dem Körper zuträglich oder schädlich ist, loben aber, es zu verkaufen, Alles, noch wer sie ihm abkauft, es müßte denn gerade ein Ringmeister oder Arzt sein. So loben auch Diejenigen, welche mit ihren Lehrvorträgen in den Städten umherziehen und sie verhandeln und aushöken, Alles zwar, was sie verkaufen wollen, jedem Kauflustigen; doch möchten, mein Bester, auch wol von Diesen manche nicht wissen, ob, was sie feil bieten, dem Geiste zuträglich oder schädlich sei, und desgleichen auch ihre Abnehmer, wenn nicht auch hier wieder einer gerade ein Geistesarzt ist. Verstehst du dich also zufällig darauf, was davon zuträglich oder schädlich ist, dann kannst du ohne Gefahr den Unterricht des Protagoras oder jedes Andern erkaufen; wo aber nicht, dann, mein trefflicher Freund, siehe dich vor, daß du nicht das Theuerste auf das Spiel setzest und gefährdest. Denn gewiß ist die Gefahr beim Einkauf von Unterricht weit größer als bei dem von Lebensmitteln. Denn wer Lebensmittel oder Getränke vom 314
Kaufmann oder Krämer einhandelt, der kann in einem andern Gefäße sie heimtragen, ehe er durch Essen oder Trinken in seinen Körper sie aufnimmt, und indem er zu Hause sie aufbewahrt, kann er den Kundigen herbeirufen und zu Rathe ziehen, was er davon essen und trinken dürfe oder nicht, und wann und wie viel, sodaß bei dem Einkaufe die Gefahr nicht groß ist. Den Unterricht aber kann man nicht in einem andern Gefäße heimtragen, sondern man muß nothwendig, nachdem man den Preis dafür zahlte und mit dem Geiste selbst ihn auffaßte und

sich aneignete, dadurch gefördert oder beeinträchtigt von dannen gehen. Das wollen wir also, auch mit Ältern als wir, berathen; denn wir sind noch zu jung, um über eine Sache von solcher Wichtigkeit zu entscheiden. Doch jetzt wollen wir, wie wir vorhatten, gehen und den Mann hören; nachher aber, nachdem wir ihn hörten, auch mit Andern uns berathen; denn wir finden nicht blos den Protagoras dort, sondern auch den Eléer Hippias, ich denke auch den Kéer Prodikos und viele andere weise Männer.

6 Als Das beschlossen war, machten wir uns auf. In der Vorhalle[7]) blieben wir aber stehen und unterhielten uns über einen Gegenstand, auf den wir unterwegs gekommen waren; um nun unsere Unterredung nicht abzubrechen, sondern erst nach deren Beendigung einzutreten, setzten wir sie in der Vorhalle fort, bis wir uns vereinigt hatten; der Thürhüter, ein Verschnittener, mochte Das mit angehört haben, und die Menge der in das Haus wandernden Sophisten scheint ihn zu verdrießen. Als wir daher an die Thür klopften, öffnete er und sagte, wie er uns erblickte: Aha, Sophisten! Er hat keine Zeit! Und zugleich faßte er eifrig mit beiden Händen die Thür und schlug mit aller Kraft sie zu [8]). Und wir pochten wieder. Habt ihr Leute, gab er bei verschlossener Thür uns zum Bescheid, nicht gehört, daß er keine Zeit hat?

Aber mein Guter, sagt' ich, wir wollen ja weder zum Kallias, noch sind wir Sophisten; sei nur ruhig, in der Absicht, den Protagoras zu sehen, sind wir gekommen. Meld' uns also an. So erlangten wir es denn endlich mit Mühe, daß er uns öffnete.

7 Als wir eintraten, fanden wir den Protagoras in der vordern Säulenhalle lustwandelnd; ihm zur Seite aber gingen von der einen Seite Kallias, des Hipponíkos Sohn, und sein Bruder von mütterlicher Seite, Páralos [9]), des Perikles, und Chármides, des Glaukon Sohn, von der andern Xanthippos, der
315 andere Sohn des Perikles, Philippides, des Philomélos Sohn, und der Mendäer Antimöros, der für den besten Schüler des Protagoras gilt und als Kunstjünger lernt, um selbst Sophist zu werden. Von Denen aber, die hinterherzogen, die Reden anzuhören, erschienen uns die Meisten als Fremde, die Prota-

goras aus jeder der Städte, durch welche er kömmt, mit sich führt durch seiner Rede Zauber, wie Orpheus; sie aber folgen ihm von seiner Rede bezaubert. Doch befanden sich auch einige Einheimische unter dem Reigen. An diesem Chorreigen bemerkte ich vorzüglich mit Vergnügen, wie geschickt sie es stets vermieden, dem Protagoras den Weg zu vertreten, sondern sich, sowie er und Die neben ihm sich umdrehten, geziemend und mit Anstand nach der einen und der andern Seite traten und, jedesmal um ihn herumgehend, sehr wohlanständig hinter ihm sich aufstellten.

„Jenem zunächst erblickt' ich", wie Homeros sagt [10]), Hippias den Eléer, der unter der gegenüberliegenden Säulenhalle auf einem Lehnsessel saß; um ihn herum saßen auf Bänken Eryximachos der Sohn des Akumenos, der Myrrhinusier Phädros, Andron der Sohn Androtides' [11]), von den Fremden aber seine Landsleute und einige Andere. Man sah, daß sie über die Natur und die Himmelserscheinungen dem Hippias einige astronomische Fragen vorlegten; Dieser aber gab, auf seinem Lehnsessel sitzend, Jedem auf die ihm vorgelegten Fragen Bescheid und Auskunft.

„Auch den Tantalos sah ich" [12]); Prodikos der Keër nämlich war wirklich bei uns eingewandert und befand sich in einem Gemache, dessen früher Hipponikos sich als Vorrathskammer bediente; jetzt hat Kallias bei der Menge der Einkehrenden auch diese geräumt und sie zu einer Gaststube für Fremde eingerichtet. Prodikos also pflegte noch der Ruhe, in Felle und zahlreiche Teppiche, wie man sah, eingewickelt [13]); ihm zur Seite saßen, auf den nahestehenden Ruhebetten, Pausanias aus dem Töpfergau [14]), und beim Pausanias [15]) ein noch ganz junger Mensch, wacker und von guten Anlagen, wie ich glaube, und sehr schön vom Aussehen. Ich hört' ihn, glaub' ich, Agathon nennen, und es sollte mich nicht wundern, wenn es der Liebling des Pausanias wäre. Das war der junge Mensch; auch die beiden Adeimantos, der Sohn des Kepis und der des Leukolóphides, und einige Andere waren zu sehen. Wovon sie aber sprachen, konnte ich von außen nicht ermitteln, so begierig ich auch war, den Prodikos zu hören — denn ich halte ihn für einen hoch-
weisen, göttlichen Mann —, aber ein in dem Zimmer sich er- 316
hebendes Geräusch machte beim tiefen Ton seiner Stimme, was er sagte, unverständlich.

Und kaum waren wir eingetreten, da traten nach uns noch Alkibiades, der Schöne, wie du behauptest und wie auch ich zugebe, und Kritias [16]), der Sohn des Kalläschros, ein.

8 Als wir nun eingetreten waren und noch kurze Zeit, das Alles zu betrachten, verweilt hatten, gingen wir auf den Protagoras zu und ich sagte: Dich, o Protagoras, aufzusuchen, sind wir gekommen, ich und Hippokrates da.

Wünscht ihr, sagte er, mit mir allein zu sprechen oder in Gegenwart der Andern?

Uns, versetzt' ich, verschlägt es nichts; höre, was uns hierher führte, und entscheide selbst.

Was ist's denn also, was euch hierher führte?

Hippokrates da gehört zu den Einheimischen, ein Sohn des Apollodóros, aus einer angesehenen, reichen Familie; an natürlichen Anlagen aber scheint er es mit seinen Altersgenossen wol aufnehmen zu können. Er möchte, scheint es mir, sich im Staate einen Namen machen und glaubt, würde ihm dein Umgang zu Theil, diesen Wunsch am ersten zu erreichen. Erwäge nun du, ob du glaubst, darüber mit uns allein dich besprechen zu müssen, oder vor Andern.

Du sorgest gut für mich, lieber Sokrates, sagte er. Denn ein Fremder, der in große Städte kommt und hier die trefflichsten Jünglinge zu bestimmen sucht, den Umgang Anderer, Angehöriger und Fremder, Älterer und Jüngerer aufzugeben und sich in der Erwartung, durch den Umgang mit ihm besser zu werden, an ihn anzuschließen: Einer, der Das beabsichtigt, muß vorsichtig zu Werke gehen; denn die damit verbundene Misgunst und andere Anfeindungen und Nachstellungen sind nicht gering. Ich behaupte aber, die Sophistenkunst sei sehr alt; von den Männern aus alter Zeit aber, die sich mit ihr beschäftigten, haben Einige, um das Anmaßende dieser Benennung zu meiden, der Poesie als Vorgebens und Deckmantels sich bedient, wie Homeros, Hesiodos und Simonides; Andere wieder der geheimen Weisungen und Sehersprüche, wie Orpheus, Musäos und ihr Anhang, ja Einige, hör' ich sogar, der Ringkunst, wie Ikkos der Tarantiner und der noch lebende, Keinem nachstehende Sophist Herodikos, der Selymbrier geheißen [17]), ursprünglich ein Megareer. Der Musik bediente sich

als Aushängeschildes euer Agathokles, ein großer Sophist, und der Keër Pythokleides und viele Andere. Diese Alle schützten, weil sie, wie ich sage, die Misgunst fürchteten, diese Künste vor. Ich aber stimme mit ihnen Allen darin nicht überein. Denn 317
ich glaube, sie erreichten den beabsichtigten Zweck nicht; denn sie täuschten Diejenigen nicht, die in den Staaten Etwas auszurichten vermögen und auf die dergleichen Ummäntelungen berechnet sind; der große Haufe aber merkt so zu sagen gar nichts, sondern stimmt in den Ton ein, den Jene angeben. Nun ist es, sucht man einem Verdachte zu entgehen, ohne es zu vermögen, und verräth sich, ein sehr thörichtes Beginnen und muß die Menschen gegen uns noch feindseliger stimmen; denn sie halten einen Solchen noch außerdem für einen argen Schalk. Darum habe ich den geradezu entgegengesetzten Weg eingeschlagen und bin es eingeständig, daß ich ein Sophist sei und die Menschen unterrichten wolle, und halte diese Vorsichtsmaßregel für besser als jene, indem ich lieber es eingestehe als in Abrede stelle; daneben hab' ich mir noch andere ausgedacht, sodaß es mir, mit Gottes Beistand, keinen Schaden bringt, daß ich mich zum Sophisten bekenne. Und doch üb' ich diese Kunst schon viele Jahre, deren ich überhaupt viele zähle; von euch Allen ist Keiner, dessen Vater ich den Jahren nach nicht sein könnte; sodaß es mir beiweitem das Angenehmste ist, wenn ihr ein Anliegen habt, darüber vor allen hier im Hause Versammelten zu sprechen.

Und ich — ich argwöhnte nämlich, er wolle sich vor dem Hippias und Prodikos zeigen und sich damit brüsten, daß Liebhaber seiner Unterweisung erschienen seien, — warum rufen wir also, sagte ich, nicht alsbald auch den Prodikos und Hippias mit ihrem Anhange herbei, damit sie Zeugen unserer Unterredung sind?

Ja wohl, sagte Protagoras.

Wollt ihr also, sagte Kallias, daß wir einen Sitzkreis einrichten, damit ihr sitzend euch unterredet?

Das, meinte man, müsse geschehen. So richteten wir Alle, der Aussicht froh, weise Männer zu hören, indem auch wir nach den Bänken und Ruhebetten griffen, in der Nähe des Hippias uns ein, denn dort befanden sich bereits die Bänke.

Unterdessen waren Kallias und Alkibiades mit dem Prodikos, den sie von seinem Lager sich zu erheben vermochten, und den in seiner Nähe Befindlichen, zurückgekehrt.

9 Als wir aber Alle zusammensaßen, begann Protagoras: Jetzt, lieber Sokrates, da auch Diese zugegen sind, kannst du fürwahr wol Das sagen, was du gegen mich in Betreff dieses Jünglings erwähntest.

Ich beginne, erwiderte ich, über die Veranlassung meines
318 Hierherkommens ebenso, wie soeben. Dieser Hippokrates da wünscht nämlich deinen Umgang und möchte, sagt er, gern wissen, was ihm daraus erwachsen wird. Das ist unser Anliegen.

Du hast also, junger Mann, nahm Protagoras das Wort, wenn du mit mir umgehst, zu erwarten, an dem Tage, an welchem du mit mir verkehrst, besser heimzukehren, und an dem folgenden desgleichen und mit jedem Tage stets zuzunehmen im Guten.

Und als ich das hörte, sagte ich: Da machst du, lieber Protagoras, zu nichts Besonderm dich anheischig, sondern was sich erwarten läßt; da auch du, obgleich ein so hochbejahrter und weiser Mann, tüchtiger werden würdest, wenn dich Jemand Etwas lehrte, was du eben nicht weißt. Nicht so bescheide uns, sondern wie wenn Hippokrates da mit einem male seinen Entschluß änderte und die Unterweisung des jungen Mannes, der sich jetzt seit Kurzem hier aufhält, des Herakleóten Zeuxippos, suchte, zu ihm wie jetzt zu dir käme und Dasselbe wie von dir hörte: er werde bei ihm täglich geschickter und tüchtiger werden; und dann weiter fragte: Worin soll ich denn, versprichst du, geschickter und tüchtiger werden? ihm Zeuxippos antworten würde: In der Malerei; und wenn er sich an den Thebaner Orthagoras anschließen wollte und von ihm Dasselbe hörte, wie von dir, und Diesen weiter fragte, worin er denn durch seine Unterweisung täglich geschickter werden werde, Dieser sagen würde: Im Flötenspiel; ebenso sage doch auch du jetzt diesem Jünglinge und mir auf die in seinem Namen an dich gestellte Frage: Wenn Hippokrates da an den Protagoras sich anschließt und von dem Tage an, an welchem er zu ihm kommt, geschickter wird und desgleichen an jedem der folgenden, worin, lieber

Protagoras, und in welcher Hinsicht wird er denn tüchtiger werden?

Und als Protagoras mich so reden hörte, erwiderte er: Du weißt gut zu fragen, lieber Sokrates, und ich mag gern auf eine gute Frage Antwort geben. Schließt sich Hippokrates an mich an, so wird es ihm nicht ergehen, wie es ihm ergehen würde, schlösse er an irgend einen andern Sophisten sich an. Denn die andern Sophisten beeinträchtigen die Jünglinge; sie führen dieselben, die von den Künsten sich abwendeten, den Künsten wider deren Willen zu, indem sie Rechenkunst und Sternkunde und Meßkunst und Musik sie lehren — und dabei warf er einen Blick auf den Hippias [18]) —; kommt er aber zu mir, wird er über nichts Anderes etwas lernen, als weshalb er zu mir kam. Meine Anweisung wird auf die Klugheit in seinen eigenen Angelegenheiten sich beziehen, wie er am besten sein Hauswesen zu verwalten habe, und in denen des Staates, wie er im Staate durch Wort und That den größten Einfluß erlangen möge. 319

Versteh' ich, sagt' ich, deine Rede recht? Du scheinst mir die Staatskunst zu meinen, und die Bildung eines Mannes zu einem guten Staatsbürger zu verheißen.

Ja, eben Das, lieber Sokrates, ist es, wozu ich mich anheischig mache.

Du verstehst demnach eine schöne Kunst, wenn es wirklich der Fall ist; denn ich will durchaus nicht anders zu dir reden, als wie ich denke. Ich meinte nämlich, lieber Protagoras, Das lasse sich nicht lehren, doch da du es sagst, muß ich es wol glauben. Weshalb ich aber glaube, daß es nicht zu lehren sei, noch daß ein Mensch dem andern es zu verschaffen vermöge, darüber muß ich mich erklären. Mit den übrigen Hellenen halt' ich nämlich die Athener für weise. Nun seh' ich aber, wenn wir zu einer Versammlung uns vereinigen, daß man, soll in der Stadt für den Häuserbau etwas geschehen, die Bauverständigen ihren Rath wegen der aufzuführenden Gebäude zu ertheilen herbeiruft, gilt es den Schiffsbau, die Schiffsbaumeister; und so bei allen Andern, wovon sie glauben, daß es sich lehren und erlernen lasse. Unternimmt es aber ein Anderer, ihnen Rath zu ertheilen, den sie nicht für einen Meister

der Kunst halten, dann mag er noch so schön und reich und hochgeboren sein, sie nehmen darum nicht bereitwilliger seinen Rath an, sondern lachen ihn aus und lärmen so lange, bis entweder der anmaßliche Rathgeber betreten selber schweigt, oder bis, auf der Prytanen Geheiß, die Bogenschützen [19]) ihn von der Rednerbühne reißen und wegbringen. So verfahren sie durchgängig in Dem was sie für Sache einer Kunst ansehen; gilt es aber, Raths wegen Verwaltung des Staates zu pflegen, dann tritt ihnen Rath darüber zu ertheilen auf, so der Zimmermeister, wie der Schmied, der Schuster, Handelsmann, Schiffsherr, Reiche, Arme, Vornehme, Geringe, und diesen macht Keiner, wie den Vorerwähnten, es zum Vorwurfe, daß er ohne irgendwo es gelernt zu haben, und ohne daß er irgend einen Lehrer nachzuweisen hat, doch Rath zu ertheilen unternimmt; denn es ist offenbar, sie meinen, Das lasse sich nicht lehren. Das ist aber nicht blos die im Volke herrschende Meinung, auch die weisesten und besten unserer Mitbürger sind nicht im Stande, diese Staatsweisheit, die sie besitzen, Andern mitzutheilen; da Perikles, der Vater dieser Jünglinge da, dieselben in Allem, was Lehrer vermochten, sorgfältig und gut
320 unterweisen ließ, in Dem aber, worin er selbst ausgezeichnet ist, weder selbst sie unterweist, noch einem Andern anvertraut; vielmehr schweifen sie, wie ein hirtenloses Paar auf der Weide, ob ein Zufall sie von selbst zur Staatsweisheit führe. Oder, willst du, siehe den Kleinias, den jüngern Bruder unsers Alkibiades da, diesen trennte derselbe angesehene Mann, Perikles, als Vormund, vom Alkibiades, in der Besorgniß, er möge von diesem verführt werden, und ließ ihn, indem er dem Hause des Ariphron [20]) ihn anvertraute, unterweisen; doch ehe sechs Monate vergangen waren, gab dieser denselben ihm zurück, weil er nichts mit ihm anzufangen wußte. Und so kann ich dir noch sehr viel Andere nennen, die, selbst tüchtige Männer, Keinen je tüchtiger zur Verwaltung seiner häuslichen oder der öffentlichen Angelegenheiten machten. Durch solche Beispiele also bestimmt, lieber Protagoras, glaube ich, die Bürgertugend lasse sich nicht lehren; höre ich dann aber dich so reden, dann werd' ich wankend, und glaube, du habest nicht ganz unrecht, weil ich als einen vielerfahrenen Mann dich betrachte, der Vie-

les erlernte, Vieles durch eigenes Nachdenken fand. Vermagst du also auf eine überzeugendere Weise uns zu beweisen, daß die Bürgertugend lehrbar sei, so thue es und misgönne uns nicht den Beweis.

Nein, lieber Sokrates, sagte er, den will ich euch nicht misgönnen. Soll ich ihn aber euch, als der Ältere den Jüngern, durch eine alte Sage, oder in einfacher Rede führen?

Viele der in seiner Nähe Sitzenden erwiderten, er möge ihn führen auf welche von beiden Weisen er wolle. Sonach, sagte er, erscheint es mir ergötzlicher, eine Sage euch vorzutragen.

Es war nämlich einmal eine Zeit, wo es zwar Götter, aber 11
noch keine sterblichen Geschlechter gab. Als nun auch für diese
die vom Schicksal zu ihrer Erzeugung bestimmte Zeit erschien,
bildeten sie die Götter in der Erde Schoos aus einer Mischung
von Erde und Feuer und Dem, was mit Erde und Feuer sich
verbindet. Als sie aber im Begriff waren, dieselben an das
Licht heraufzuführen, trugen sie dem Prometheus und Epimetheus auf, sie auszustatten und die geziemenden Kräfte ihnen
zu verleihen. Epimetheus aber bittet den Prometheus, er möge
deren Vertheilung ihm überlassen; du aber, sagte er, siehe zu,
wie ich sie vertheile. So überredet er ihn und vertheilt sie.
Bei dieser Vertheilung verlieh er den Einen Stärke ohne
Schnelligkeit, den Schwächern aber den Vorzug der Schnelligkeit; die Einen bewaffnete er, zum Schutze Derjenigen aber,
deren Natur er wehrlos bildete, ersann er andere Rettungsmittel.
Denen nämlich, die er klein gestaltete, verlieh er des Fluges
Entrinnen oder unterirdischen Aufenthalt; andere dagegen, die
er durch Größe erhob, schützte er eben durch diese. Und so ver- 321
theilte er ausgleichend auch die andern Eigenschaften. Das
ersann er aber, vorzubeugen, daß keine Gattung vernichtet werde.
Nachdem er sie aber dem Angriffe anderer Geschöpfe zu entrinnen befähigt, ersann er ihnen Sicherung vor dem vom Zeus
herrührenden Jahreszeitenwechsel, indem er sie mit dichten Haaren und festen Häuten bekleidete, ausreichend abzuhalten die
Kälte, vermögend auch die Glut, und damit sie, suchten sie ihr
Lager auf, jedes den eigenen, ihm selbst entwachsenen Lagerpfühl habe. Auch die Füße schirmte er von unten, theils durch
Hufe, theils durch Borsten und feste blutlose Schwielen. Darauf

versorgte er die verschiedenen Thiere mit verschiedener Nahrung, diese mit Kräutern der Erde, jene mit Baumfrüchten, andere mit Wurzeln; manchen wies er auch andere Thiere zur Nahrung an. Und eine beschränkte Fortpflanzung bestimmte er diesen, eine zahlreiche denen, die ihnen zur Beute werden, so für Erhaltung der Gattung sorgend. Da nun aber Epimetheus nicht besonders weise war [21]), so war es ihm entgangen, daß er die sämmtlichen Kräfte auf die vernunftlosen Geschöpfe verwendet; unausgestattet blieb ihm noch die Gattung der Menschen und setzte ihn in Verlegenheit, was er mit ihr beginne. In dieser Noth erscheint Prometheus, um zu sehen wie die Vertheilung ausgefallen sei, und sieht die andern Geschöpfe mit Allem wohl versorgt, den Menschen aber nackend, unbeschuht, lager- und wehrlos. Und schon war der vom Schicksal bestimmte Tag erschienen, an welchem der Mensch aus der Erde Schoos an das Licht hervorgehen sollte. So entwendet also Prometheus, von Verlegenheit bedrängt, welche Rettung er für den Menschen ersinne, des Hephästos und der Athene kunstreiche Weisheit zusammt dem Feuer — war es doch unmöglich, daß ohne Feuer Jemand sie erlange oder benutze — und beut sie so zur Gabe dem Menschen. Auf diese Weise also erlangte der Mensch die Einsicht für die Bedürfnisse des Lebens, nicht aber die staatsbürgerliche, denn diese befand sich beim Zeus, denn Prometheus durfte fürder nicht die Götterburg, die Wohnung des Zeus, betreten, zudem waren auch die Wachen des Zeus furchtbar. Aber in des Hephästos und der Athene gemeinsame Wohnung, wo Beide ihre Kunst übten, schlich er sich heimlich, stahl die im Feuer schaffende Kunst des Hephästos, sowie die andere der Athene und schenkte sie dem Menschen;
322 daraus erwächst dem Menschen Gewandtheit für das Leben, Prometheus aber wurde später, der Sage nach, durch Epimetheus' Schuld, des Diebstahls bezüchtigt [22]).

12 Da nun der Mensch Theil an den Vorzügen der Götter hatte, war er erstens, wegen seiner Verwandtschaft mit der Gottheit, unter allen Geschöpfen das einzige, welches an Götter glaubte und es unternahm, Altäre und Götterbilder zu errichten; ferner gestaltete seine Kunst Sprache und Wörter, und erfand sich Wohnungen und Kleider und Beschuhung und

Lager und die nährenden Erzeugnisse des Bodens. So ausgerüstet wohnten anfangs die Menschen zerstreut, Städte aber gab es nicht. So kamen nun die Menschen durch die Thiere um, indem sie in aller Weise schwächer waren als diese, und ihre werkmeisterliche Kunst zwar für des Lebens Unterhalt ihnen ausreichende Hülfe bot, für den Kampf mit den Thieren aber mangelhaft sich erwies; denn die Staatskunst, zu der auch die des Kriegs gehört, kannten sie noch nicht. So sannen sie darauf, sich zu vereinen und durch Gründung von Städten sich zu schützen. Hatten sie sich aber vereinigt, dann fügten sie einander, der Staatskunst entbehrend, Schaden zu, sodaß sie sich wieder zerstreuten und ihren Untergang fanden. So sendete nun Zeus, unserer Gattung wegen besorgt, sie möge ganz untergehen, den Hermes, den Menschen die Scheu und Gerechtigkeit zuzuführen, damit der Staaten Ordnung erstehe, und Freundschaft knüpfende Bande. Nun fragte Hermes den Zeus, in welcher Weise er den Menschen Scheu verleihen solle und Gerechtigkeit. Soll ich, wie die Künste vertheilt sind, auch diese vertheilen? Jene sind aber so vertheilt: Einer im Besitz der Heilkunde ist für viele Unkundige ausreichend, und so die andern Werkmeister. Soll ich auch Scheu und Gerechtigkeit so unter den Menschen, oder sie unter alle vertheilen? Unter alle, sagte Zeus, alle sollen daran Theil haben; denn Staaten kämen nicht zu Stande, wären nur Wenige, wie anderer Künste, ihrer theilhaftig. Und gib in meinem Namen ein Gesetz, wer nicht Theil zu nehmen vermag an Scheu und Gerechtigkeit, den soll man, als eine Pest des Staates, tödten.

So also, lieber Sokrates, und aus diesem Grunde, glauben so die Andern wie die Athener, wenn es auf Tüchtigkeit im Bauwesen oder irgend einer andern Kunst ankömmt, zieme die Theilnahme an der Berathung nur Wenigen, und dulden es, wie du sagst, nicht, will außer diesen Wenigen ein Anderer Rath ertheilen: ganz natürlich, wie ich behaupte; wenn sie
aber zu einer Berathung gehen wollen, wo es auf staats- 323
bürgerliche Tüchtigkeit ankömmt, die sich durchaus auf Gerechtigkeit und Besonnenheit gründen muß, dann lassen sie natürlich den Rath Jedes sich gefallen, indem es Jedem zukommt, wenigstens dieser Tugend theilhaftig zu sein, wenn

Staaten bestehen sollen. Das, lieber Sokrates, ist der Grund hiervon.

Damit du es aber für keine Täuschung hältst, daß wirklich alle Menschen glauben, Jedermann sei der Gerechtigkeit und der übrigen Eigenschaften eines guten Staatsbürgers theilhaftig, so diene dir noch Folgendes zum Beweis. Wenn nämlich, wie du sagst, bei andern Kunstfertigkeiten, sich Jemand für einen guten Flötenspieler ausgibt, oder irgend eine andere Kunst besitzen will, die er nicht besitzt, lacht man ihn aus oder zürnt ihm, und seine Angehörigen kommen zu ihm und machen ihm Vorstellungen, als ob er von Sinnen sei. Wenn dagegen bei der Gerechtigkeit und andern Tugenden eines guten Staatsbürgers man von Einem weiß, daß er ungerecht ist, dieser aber von sich selbst in Gegenwart Vieler wider sich die Wahrheit sagt, hält man Das, was man dort für Bescheidenheit hielt, hier für Tollheit, und behauptet, Jeder müsse von sich behaupten, er sei gerecht, er mag es sein oder nicht, und wer keine Ansprüche auf Gerechtigkeit mache, der sei von Sinnen; indem Jeder auf irgend eine Weise ihrer theilhaftig sein müsse, oder nicht leben dürfe unter den Menschen.

13 Das diene zum Beweis, daß sie deshalb natürlich die Rathschläge eines Jeden, wenn es diese Tugend gilt, sich gefallen lassen, weil sie glauben, Jeder sei ihrer theilhaftig; daß sie aber nicht glauben, sie sei angeboren oder komme von selbst, sondern lasse sich lehren, und wer sie erlange, erlange sie durch seine Bemühungen, Das will ich dir ferner nachzuweisen suchen. Bei Fehlern, von denen die Menschen glauben, es habe sie Jemand von Natur oder durch Zufall, zürnt Niemand Dem, der sie hat, noch weist er ihn zurecht, oder belehrt und züchtigt ihn, damit er sie ablege, sondern bemitleidet ihn. Wer z. B. ist so unverständig, gegen Häßliche oder Kleine oder Schwache so etwas thun zu wollen? Denn man weiß, denk' ich, daß die Menschen von Natur oder durch Zufall diese Fehler und die ihnen entgegengesetzten Vorzüge haben. Gute Eigenschaften aber, von denen sie glauben, daß sie den Menschen durch Bemühung, Übung, Belehrung zu Theil werden, wenn Jemand diese nicht hat, sondern die ihnen entgegengesetzten Mängel, bei diesen treten wol Zorn, Bestrafungen und Zurechtweisungen ein. Einer

derselben ist die Ungerechtigkeit und Gottlosigkeit und überhaupt 324
alles mit der Tugend des guten Staatsbürgers nicht Vereinbare. Da fürwahr zürnt Jeder Jedem und weist ihn zurecht, offenbar weil diese durch Bemühung und Belehrung sich erlangen läßt. Denn willst du erwägen, lieber Sokrates, was wol das Bestrafen der unrecht Handelnden zu bedeuten hat, so wird die Sache selbst dich belehren, daß die Menschen wenigstens glauben, dadurch sei die Tugend zu erzeugen. Denn den unrecht Handelnden bestraft Niemand, der nicht, wie ein Thier, unvernünftig sich zu rächen sucht, in Rücksicht darauf und deswegen, weil dieser Unrecht handelte; sondern wer auf eine vernünftige Weise ihn zu bestrafen begehrt, züchtigt ihn nicht des vergangenen Unrechts wegen — läßt doch das Begangene sich nicht ungeschehen machen —, sondern um der Zukunft willen, damit weder dieser selbst wieder unrecht handle, noch ein Anderer, der ihn bestraft sieht. Und wenn man in dieser Absicht straft, geschieht es in der Meinung, die Tugend sei lehrbar; man straft also, um abzuschrecken. Diese Meinung hegen demnach Alle, die als Einzelne oder von Staats wegen züchtigen. Diejenigen aber, von denen sie glauben, daß sie unrecht handeln, züchtigen und strafen so die andern Menschen, als insbesondere die Athener, deine Mitbürger; sodaß, diesen Betrachtungen zufolge, auch die Athener zu Denen gehören, welche glauben, die Tugend lasse sich erlangen und lehren. Daß also deine Mitbürger mit Recht den Rath eines Schneiders oder Schusters in Staatsangelegenheiten annehmen, und der Meinung sind, die Tugend lasse sich lehren und erlangen, das, lieber Sokrates, ist dir, wie mir es wenigstens scheint, zur Genüge nachgewiesen.

Noch ist aber traun eine Bedenklichkeit, die du hinsichtlich 14
der wackern Männer aufstellst, übrig; warum denn wol die Wackern in allem Andern, was Lehrer vermögen, ihre Söhne unterrichten und ihnen Kenntnisse beibringen lassen, aber nicht bewirken, daß diese die Vorzüge, die sie selbst auszeichnen, mehr als ein Anderer besitzen. Diesen Einwand, lieber Sokrates, will ich dir nicht durch eine erdichtete Erzählung, sondern durch Gründe beseitigen. Erwäg' es nämlich so. Gibt es ein Etwas oder nicht, dessen nothwendig alle Bürger theilhaftig sein müssen,

soll ein Staat bestehen? Denn diese Betrachtung, oder keine, hebt die von dir aufgestellte Bedenklichkeit. Denn wenn es Das gibt und dieses Etwas nicht die Bau-, Schmiede- oder
325 Töpferkunst ist, sondern die Gerechtigkeit, Besonnenheit und Frömmigkeit und was ich es zusammenfassend mit Einem Worte die Tugend des Mannes nenne; wenn es Das ist, dessen Alle theilhaftig sein müssen und mit Dem Jedermann, ob er auch sonst Etwas erlernen oder ausführen will, es auszuführen weiß, nicht aber ohne Dasselbe, und wenn, wer es nicht besitzt, zu belehren und zu bestrafen ist, Knabe, Mann oder Weib, bis er durch die Strafe gebessert wird, wer aber weder auf Bestrafung noch Belehrung achtet, als unheilbar entweder aus dem Staate gestoßen oder getödtet werden muß; wenn es sich so verhält, und wenn bei dieser Beschaffenheit der Sache die Wackern in andern Dingen ihre Söhne unterweisen lassen, darin aber nicht, dann erwäge, wie seltsam das Verfahren der Wackern ist. Denn daß sie es für lehrbar halten durch besondere oder öffentliche Unterweisung, das haben wir nachgewiesen. Da es sich nun aber durch Belehrung und Pflege beibringen läßt, lassen sie ihre Söhne andere Dinge lehren, auf deren Nichtwissen keine Todesstrafe steht; wo aber die Todesstrafe und Landesverweisung ihre Söhne bedroht, wenn sie es nicht lernen und nicht zur Tugend erzogen werden, und neben der Todesstrafe Einziehung des Vermögens und mit Einem Worte, möcht' ich sagen, der Untergang ganzer Familien, Das also sollten sie ihnen nicht lehren lassen und nicht alle erdenkliche Sorgfalt darauf wenden? Man sollte doch meinen, lieber Sokrates.

15 Mit den ersten Kinderjahren fangen sie an und belehren und weisen sie zurecht, so lange sie leben. Sobald nur ein Kind was ihm gesagt wird begreift, wetteifern Amme und Mutter und Aufseher und der Vater selbst darin, wie das Kind möglichst wacker werde, indem sie bei Allem, was es sagt oder thut, es belehren und ihm nachweisen: Das ist gerecht, Das ungerecht; Das löblich, Das verwerflich; Das fromm, Das gottlos; Das thue, Das thue nicht. Und gehorcht es gutwillig, wohl; wo nicht, geben sie ihm wie einem Holze, das sich krümmt oder verwirft, durch Drohungen und Schläge die rechte Richtung. Schicken sie es darauf zu einem Lehrer, dann legen sie es

Diesem weit mehr an das Herz, für die gute Zucht ihrer Kinder zu sorgen, als für Lesen und Citherspiel. Die Lehrer aber tragen dafür Sorge, und haben jene nun das Lesen gelernt und fangen an, wie früher das Gesprochene, das Geschriebne zu begreifen, dann stellen sie ihnen auf den Tafeln [23]) die Verse guter Dichter hin und nöthigen sie, dieselben auswendig zu lernen, welche viele Ermahnungen enthalten, viele Schilderungen 326
und den Preis und das Lob wackerer Männer aus alter Zeit, damit die Knaben sie nachzuahmen sich bestreben und ihnen ähnlich zu werden wünschen. In ähnlicher Weise tragen auch die Musiklehrer für gute Sitte Sorge, damit die Jünglinge dagegen sich nicht vergehen; sie lehren sie außerdem, nachdem dieselben das Citherspiel erlernt, auch die Gesänge anderer guter Dichter, der Liedersänger, die sie dem Citherspiel unterlegen, und erzeugen unabweislich in den Gemüthern der Knaben das Gefühl für Takt und Einklang, damit sie milder werden, und nachdem sie für Takt und Wohlklang empfänglicher wurden, tauglich zum Handeln und Reden; denn des Menschen gesammtes Leben bedarf des Ebenmaßes und der Harmonie. Außerdem schicken sie dieselben ferner zum Ringmeister, damit ein kräftigerer Körper die veredelte Gesinnung unterstütze und damit sie nicht durch des Körpers schlechte Beschaffenheit im Kriege und bei andern Unternehmungen zu verzagen genöthigt werden. Und Das thun Diejenigen, die es am besten können. Am besten können es aber die Reichsten. Und die Söhne Dieser fangen am frühesten an, die ihrem (jedesmaligen) Alter angemessenen [24]) Lehrer zu besuchen, und verlassen sie am spätesten. Sobald sie aber die Schule verlassen haben, nöthigt sie wieder der Staat, die Gesetze auswendig zu lernen und nach der Vorschrift dieser zu leben, damit sie nicht nach eigener Willkür auf das Gerathewohl verfahren; sondern gerade so wie die Schreiblehrer den Knaben, die noch keine Fertigkeit im Schreiben besitzen, mit dem Griffel Linien ziehen und indem sie ihnen die so vorgerichtete Schreibtafel geben, dieselben nöthigen, nach Anleitung der Linien zu schreiben, so schreibt auch der Staat Gesetze, ersonnen von weisen, alten Gesetzgebern, vor, nöthigt zu deren Beachtung die Befehlenden und die Gehorchenden, und bestraft Denjenigen, der sie übertritt; und eine solche Strafe führt bei euch sowie in

vielen andern Staaten, indem die Rechtspflege die Ordnung erhalte, den Namen einer Ordnungsstrafe. Da nun von Einzelnen und vom Staate so viel Sorgfalt auf Erlangung der Tugend gewendet wird, nimmt es dich Wunder, lieber Sokrates, und zweifelst du, ob die Tugend lehrbar sei? Nicht darüber darf man sich wundern, sondern vielmehr, wenn sie es nicht wäre?

16 Warum misrathen nun viel Söhne wackerer Väter? Ver-
nimm auch davon den Grund. Denn es ist nicht zu verwun-
dern, wenn das vorher von mir Behauptete wahr ist, daß,
wenn ein Staat bestehen soll, diese Sache, die Tugend, Keinem
327 fremd sein darf. Denn wenn es wirklich sich so verhält, wie
ich behaupte — nichts ist aber gewisser als Das —, so denke dir, nach freier Wahl, irgend eine andere Beschäftigung oder einen Unterrichtsgegenstand. Wäre es nicht möglich, daß der Staat bestehe, wenn wir nicht Alle Flötenspieler wären, so gut Jeder es könnte, so würde auch hierin, im Einzelnen und öffentlich, Jeder Jeden belehren und den die Flöte nicht richtig Blasenden schelten, und ihm diese Kenntniß nicht misgönnen, wie jetzt Keiner, wie andere Kunstgriffe, die des Rechten und Gesetzmäßigen Andern misgönnt oder sie geheim hält — denn die Gerechtigkeit und Tugend der Einen bringt, mein' ich, den Andern Nutzen, darum sagt und lehrt Jeder Jedem bereitwillig was recht und gesetzmäßig ist —, zeigten wir also auch beim Flötenspiel die größte Bereitwilligkeit und keine Misgunst, einander zu belehren, glaubst du, lieber Sokrates, daß die Söhne guter Flötenspieler wol eher gute Flötenspieler würden, als die schlechter? Ich denke nein, sondern wessen Sohn eben die besten Anlagen zum Flötenspiel hätte, der erlangte Ruhm, der unbegabte bliebe unbekannt, und oft würde der Sohn eines guten Flötenspielers ein schlechter und der eines schlechten ein guter. Aber wenigstens wären Alle leidliche Flötenspieler im Vergleich mit den Unkundigen und vom Flötenspiel nichts Verstehenden. So glaube auch jetzt, daß Derjenige, welcher vor Denen, die unter Gesetzen und menschlich Gebildeten aufwuchsen, als der Ungerechteste dir erscheint, ein Gerechter und dieser Sache Meister sich zeigte, gälte es, mit Menschen ihn zusammenzustellen, die weder Bildung besitzen, noch Gerichtshöfe, noch

Gesetze, noch irgend genöthigt werden, fortwährend der Tugend sich zu befleißigen, einer Art von Wilden, wie sie neulich der Dichter Pherekrates [25]) am Kelterfest auf die Bühne brachte. Gewiß, befändest du dich unter Menschen der Art, wie die Menschenfeinde, die dort den Chor bilden, würdest du vollkommen zufrieden sein, träfst du auf einen Eurybatos und Phrynondas, und dich wehmüthig nach der Sittenlosigkeit der hier Lebenden sehnen. Jetzt aber bist du verwöhnt, lieber Sokrates, weil Alle Lehrer der Tugend sind, so gut Jeder es vermag, und siehst einen solchen in Keinem [26]). Sowie, wolltest du nach einem 199
Lehrer im Griechischen dich umsehen, dir nicht ein einziger sich darböte; noch auch wol, denk' ich, siehst du dich nach einem um, uns die Söhne der Werkmeister eben in der Kunst, die sie vom Vater erlernten, so weit der Vater und des Vaters Freunde, die seine Kunstgenossen sind, sie zu bringen vermochten, diese uns noch weiter zu unterrichten: einen Lehrer dieser zu finden, halte ich nicht für leicht, lieber Sokrates, für leicht aber, einen der ganz Unkundigen. So verhält es sich auch mit der Tugend und den übrigen Kenntnissen insgesammt. Man muß vielmehr zufrieden sein, wenn Einer unter uns auch nur um ein Weniges geschickter ist, in der Tugend Andere zu fördern. Zu Diesen glaube fürwahr auch ich zu gehören, und vorzugsweise vor andern Menschen Einiges ausgesonnen zu haben, sie gut und brav zu machen, der Bezahlung angemessen, die ich fodere, und noch größerer, wie es selbst Dem bedünkt, der meinen Unterricht genoß. Darum habe ich auch, beim Einfodern meines Lehrsoldes, folgendes Verfahren eingeführt. Hat nämlich Einer meinen Unterricht genossen, so entrichtet er, wenn er will, die von mir verlangte Summe; wo aber nicht, so geht er in einen Tempel, leistet einen Eid und entrichtet so viel, als er betheuert daß mein Unterricht werth sei.

Durch diese Sage, lieber Sokrates, sowie durch diese Auseinandersetzung, hab' ich dir nachgewiesen, daß die Tugend lehrbar, und die Athener dieser Meinung seien, und daß man sich nicht wundern dürfe, wenn Söhne wackerer Väter Taugenichtse und die mancher Taugenichtse wacker werden, da ja auch die Söhne des Polykleitos [27]), die Altersgenossen des Paralos und Xanthippos da, ihrem Vater nicht zu vergleichen sind, und so

Andere anderer Künstler. Doch verdienen Diese deshalb noch keinen Vorwurf; denn noch läßt sich von ihnen Etwas hoffen, sind sie doch noch jung.

17 Protagoras beschloß nach einem so ausführlichen und glänzenden Vortrage seine Rede. Und ich blickte hingerissen noch lange auf ihn, begierig eine Fortsetzung derselben erwartend; als ich aber merkte, daß er wirklich geschlossen habe, faßte ich mich so zu sagen mit Mühe wieder und sagte, indem ich den Hippokrates ansah: Wie weiß ich dir es Dank, Sohn des Apollodóros, daß du so in mich drangst, mit hierher zu kommen; denn es ist mir viel werth, Das gehört zu haben, was ich vom Protagoras hörte. Zuvor nämlich glaubte ich nicht, durch menschliche Bemühungen würden die Wackern zu Wackern, jetzt aber bin ich davon überzeugt. Nur ein kleiner Anstoß blieb mir, über den offenbar Protagoras sehr leicht noch mich vollständig belehren wird, da er über so Vieles mich vollstän-
329 dig belehrte. Denn spräche Jemand über denselben Gegenstand mit einem unserer Volksredner, würde er vielleicht ähnliche Vorträge aus Perikles', oder eines andern der Rede Mächtigen Munde vernehmen; richtet aber Jemand an einen eine weitere Frage, dann wissen sie, gleich den Büchern, weder etwas zu erwidern, noch selbst zu fragen, sondern wenn man in Bezug auf das Vorgetragene nur über eine Kleinigkeit sie befragt, dann ertönen sie wie angeschlagene Kupferschellen laut und klingen lange fort, wenn man nicht sie erfaßt; ebenso dehnen auch die Redner auf eine geringfügige Frage zu einer langen Rede die Antwort aus. Aber unser Protagoras da vermag, wie wir gehört haben, lange und schöne Reden zu halten, vermag aber auch auf eine Frage kurzen Bescheid zu ertheilen und, thut er selbst eine Frage, die Antwort abzuwarten und darauf einzugehen; was nur Wenigen gegeben ist. Darum, lieber Protagoras, vermiß' ich jetzt nur noch eine Kleinigkeit, um völlig befriedigt zu sein, wenn du darüber mir Auskunft geben wolltest. Du behauptest, die Tugend sei lehrbar, und vermöchte irgend ein Anderer mich davon zu überzeugen, so vermagst du es. Ergänze nur in meiner Vorstellung Das, was mir in deinem Vortrage wunderbar erschien. Du erzählst nämlich, Zeus habe die Gerechtigkeit und Scheu zu den Menschen

gesendet, und dann wurde wieder an vielen Stellen deines Vortrags, die Gerechtigkeit und Besonnenheit und Frömmigkeit und das Alles als Ein Ganzes, die Tugend, von dir aufgeführt. Darüber gib mir also genaue Auskunft, ist die Tugend Ein Ganzes und sind die Gerechtigkeit und die Besonnenheit und die Frömmigkeit Theile derselben, oder sind die Eigenschaften, die ich jetzt anführte, insgesammt nur Ausdrücke für das Eine Ganze? Das ist es, was ich noch zu wissen wünsche.

Aber Das, lieber Sokrates, ist leicht zu beantworten, sagte 18
er, daß Das, wonach du fragst, Theile der Tugend sind, die Ein Ganzes ist.

Sind es nun, sagt' ich, Theile wie die Theile des Gesichts, Mund, Nase, Augen, Ohren, oder sind wie beim Golde, die einen Theile von den andern nicht verschieden, weder untereinander noch vom Ganzen, außer dem größern und geringern Umfange nach?

Offenbar in jener Weise, lieber Sokrates, wie sich die Theile des Gesichts zum ganzen Gesichte verhalten.

Sind denn nun auch, fragt' ich weiter, von diesen Theilen der Tugend einige Menschen im Besitze dieses, andere jenes Theiles, oder muß Einer nothwendig, wenn er den einen erlangte, alle besitzen?

Keineswegs, sagte er, da Viele tapfer, aber ungerecht, und wieder gerecht, doch nicht weise sind.

So sind also auch das Theile der Tugend, die Weisheit und die Tapferkeit?

Ei gewiß, vor allen, versetzte er; und die Weisheit ist der 330
Theile größter.

Ist aber jeder derselben, fragt' ich weiter, der eine so, der andere so beschaffen?

Ja.

Hat denn aber auch jeder derselben sein eigenes Vermögen, wie die Theile des Gesichts? Das Auge ist nicht wie die Ohren, noch das Vermögen beider dasselbe; so ist auch von den andern keins wie das andere, weder in Betreff des Vermögens noch in anderer Beziehung. Sind denn also auch die Theile der Tugend nicht der eine wie der andere, weder er selbst, noch sein Vermögen? Oder liegt es nicht zu Tage,

daß es sich so verhält, wenigstens wenn die Vergleichung richtig ist?

Ja, so verhält es sich, sagte er, lieber Sokrates.

Demnach, sagte ich, ist kein anderer Theil der Tugend beschaffen wie das Wissen, noch wie die Gerechtigkeit, noch wie die Tapferkeit, noch wie die Besonnenheit, noch wie die Gottseligkeit.

Nein, sagte er.

Wohlan, fuhr ich fort, laß uns gemeinschaftlich erwägen, wie jeder derselben beschaffen ist. Zuerst folgendes: Die Gerechtigkeit, ist sie ein Thun, oder kein Thun? Ich sollte doch meinen; und du?

Auch ich.

Wie nun? Wenn Jemand mich und dich fragte: Sagt mir doch, Protagoras und Sokrates, dieses Thun, das ihr eben nanntet, die Gerechtigkeit, ist es selbst gerecht oder ungerecht? Ich würd' ihm antworten: gerecht. Auf welche Seite würde aber deine Stimme fallen? Auf dieselbe, wie die meinige, oder auf die andere?

Auf dieselbe, sagte er.

Die Gerechtigkeit ist also so beschaffen, daß sie etwas Gerechtes ist, würd' ich auf die Frage zur Antwort geben. Nicht auch du?

Ja.

Wenn er nun darauf uns fragte: Es gibt doch auch etwas, was ihr Gottseligkeit nennt? Würden wir es, wie ich glaube, bejahen.

Ja, erwiderte er.

Ihr nennt das doch auch ein Thun? Wir bejahten es, oder nicht?

Auch darin stimmte er bei.

Wie behauptet ihr, daß eben dieses Thun von Natur beschaffen sei, gottlos oder gottselig? Diese Frage würde mich, sagt' ich, verdrießen und ich würde sprechen: Wahre deine Zunge Mensch, kaum dürfte doch etwas Anderes gottselig sein, wäre es die Gottseligkeit selbst nicht. Und du? Würdest du nicht eben das antworten?

Allerdings wohl, versetzte er.

Wenn er nun darauf uns fragte: Wie äußertet ihr euch 19
denn kurz zuvor? Hab' ich nicht recht gehört, was ihr sagtet?
Ihr schient mir zu behaupten, die Theile der Tugend verhalten
sich so zu einander, daß der eine nicht wie der andere sei: So
würde ich sprechen: Im übrigen hast du recht gehört, daß du
aber glaubst, auch ich behaupte Das, Das verhörtest du. Denn 331
Protagoras gab solchen Bescheid, ich aber befragte ihn darum.
Wenn er nun sagte: Ist das wahr, Protagoras, was der da sagt? Behauptest du, von den Theilen der Tugend sei der eine nicht wie der andere? Ist Das deine Behauptung? Was würdest du ihm wol antworten?

Ich müßte mich, sagte er, nothwendig dazu bekennen, lieber Sokrates.

Was, Protagoras, werden wir ihm also, bekennen wir uns dazu, antworten, wenn er uns weiter fragt: Demnach gleicht Gottseligkeit nicht einem gerechten Thun, noch Gerechtigkeit einem gottseligen, sondern einem nichtgottseligen; die Frömmigkeit einem nicht gerechten, also ungerechten und jenes einem gottlosen? Was werden wir ihm antworten? Ich nämlich für mich selbst wenigstens würde ihm sagen, auch die Gerechtigkeit sei etwas Gottseliges und die Gottseligkeit etwas Gerechtes; ja auch für dich würde ich, wolltest du es mir gestatten, etwa dieselbe Antwort geben, daß entweder recht handeln Dasselbe sei wie gottselig handeln oder etwas sehr Ähnliches, und daß vor Allem die Gerechtigkeit der Gottseligkeit und die Gottseligkeit der Gerechtigkeit gleiche. Erwäg' aber, ob du etwas dagegen hast, daß ich so antworte, oder ob auch du beistimmst.

Es scheint mir durchaus nicht so einfach zu sein, lieber Sokrates, um einzuräumen, die Gerechtigkeit sei etwas Gottseliges und die Gottseligkeit etwas Gerechtes, sondern dabei scheint ein Unterschied stattzufinden. Doch was verschlägt das? fuhr er fort: Wenn du willst, so gelte uns auch die Gerechtigkeit für etwas Gottseliges und die Gottseligkeit für etwas Gerechtes.

Nicht so bescheide mich, sagt' ich; denn nicht ein „Wenn du willst" oder „Wenn du meinst" mag ich einer Prüfung unterwerfen, sondern deine und meine Ansicht. Ich sage, deine und meine Ansicht, in der Meinung, unsere Untersuchung werde so

den besten Fortgang haben, wenn man das Wenn daraus verbannt.

Ja allerdings, sagte er, gleicht die Gerechtigkeit in etwas der Gottseligkeit; denn es gleicht Jegliches Jeglichem irgendwie. Denn das Weiße gleicht in mancher Beziehung dem Schwarzen und das Harte dem Weichen, wie die andern Dinge, die den entschiedensten Gegensatz zu bilden scheinen. Auch wovon wir vorhin behaupteten, sie haben verschiedene Vermögen und das Eine sei nicht wie das Andere, die Theile des Gesichts, gleichen sich irgendwie und das Eine ist wie das Andere; sodaß du auf diese Weise auch, wenn du wolltest, darthun könntest, Alles sei untereinander ähnlich. Aber man kann nicht mit Recht Dinge ähnlich nennen, die etwas Ähnliches haben, noch die etwas Unähnliches haben, unähnlich, sollte auch die Ähnlichkeit nur sehr gering sein.

Und verwundert sagte ich zu ihm: Verhalten sich denn in deinen Augen das Gerechte und Gottselige so zu einander, daß nur eine geringe Ähnlichkeit zwischen ihnen stattfindet?

332 Nicht ganz so, sagte er, doch auch wieder nicht so, wie du mir zu glauben scheinst.

Wir wollen aber doch, sagte ich, da dir diese Erörterung unangenehm zu sein scheint, Das auf sich beruhen lassen, und folgendes Andere von Dem, was du sagtest, in Erwägung ziehen. Du nennst etwas Unverstand?

Er bejahete es.

Ist nicht die Weisheit davon das entschiedene Gegentheil?

Meinem Bedünken nach wenigstens, sagte er.

Scheinen dir aber die Menschen, wenn sie recht und wie es ersprießlich ist handeln, indem sie so handeln, besonnen zu sein, oder das Gegentheil?

Besonnen, sagte er.

Vermöge der Besonnenheit handeln sie also besonnen?

Nothwendig.

Die also nicht recht handeln, handeln unverständig und sind nicht besonnen, indem sie so handeln?

Dem stimm' ich bei, sagte er.

Demnach ist das unverständige Handeln dem besonnenen entgegengesetzt.

Er bejahete es.

Was also auf eine unverständige Weise geschieht, geschieht mit Unverstand, was besonnen, mit Besonnenheit?

Er räumte es ein.

Wenn also etwas mit Kraft geschieht, geschieht es kräftig, wenn mit Ohnmacht, ohnmächtig?

So meinte er.

Und wenn etwas mit Schnelligkeit geschieht, schnell, wenn mit Langsamkeit, langsam?

Er bejahete es.

Und gewiß, wenn etwas ebenso geschieht, geschieht es mit Demselben, und wenn in entgegengesetzter Weise, mit dem Entgegengesetzten?

Er gab es zu.

Wohlan denn, fuhr ich fort, gibt es etwas Löbliches?

Das bejahete er.

Was steht Dem entgegen, als das Tadelnswerthe?

Nichts.

Weiter: Gibt es etwas Gutes?

Das gibt es.

Was steht Dem entgegen, als das Böse?

Nichts.

Weiter: Gibt es bei der Stimme einen hohen Ton?

Er bejahete es.

Dem steht doch nichts Anderes entgegen, als der tiefe?

Nein, sagte er.

Steht also nicht, fuhr ich fort, jedem Einzelnen der sich Entgegengesetzten nur Eins entgegen und nicht mehre?

Dem stimmte er bei.

Wohlan, überrechnen wir, worüber wir übereingekommen sind. Sind wir übereingekommen, daß Eins nur ein ihm Entgegengesetztes habe und nicht mehre?

Das sind wir.

Daß in entgegengesetzter Weise Geschehendes durch Entgegengesetztes geschehe?

Er bejahete es.

Sind wir ferner übereingekommen, daß, was unverständig

geschieht, auf eine dem besonnen Geschehenden entgegengesetzte Weise geschehe?

Er bejahete es.

Daß ferner das besonnen Geschehende mit Besonnenheit geschehe, das unverständig mit Unverstand?

Er räumte es ein.

Geschieht es also in entgegengesetzter Weise, so geschieht es wol durch Entgegengesetztes?

Ja.

Das Eine geschieht durch Besonnenheit, das Andere durch Unverstand?

Ja.

In entgegengesetzter Weise?

Allerdings.

Also durch Entgegengesetztes?

Ja.

Demnach ist der Unverstand etwas der Besonnenheit Entgegengesetztes?

Offenbar.

Erinnerst du dich nun, daß im Vorigen von uns eingeräumt wurde, der Unverstand sei etwas der Weisheit Entgegengesetztes?

Er gab es zu.

Und daß von Einem nur Eines das Entgegengesetzte ist?

So behaupt' ich.

Welche von den beiden Behauptungen wollen wir nun auf-
333 geben, lieber Protagoras? Daß Eins nur Einem entgegengesetzt sei, oder jene, der zufolge die Weisheit etwas von der Besonnenheit Verschiedenes genannt wurde und beide Theile der Tugend und nicht blos verschiedene, sondern auch einander unähnliche, so sie selbst als ihre Vermögen, wie die Theile des Gesichtes? Welche von beiden wollen wir also aufgeben? Denn beide Behauptungen nebeneinander vertragen sich nicht recht mit den Vorschriften der Musik; sie stimmen ja nicht zusammen, noch stehen sie miteinander in Einklang. Denn wie sollten sie zusammen stimmen, wenn es nothwendig ist, daß dem Einen nur Eins und nicht mehre entgegengesetzt seien, dagegen aber offenbar dem Unverstande als Einem die Weisheit und

die Besonnenheit entgegengesetzt ist? Nicht wahr, lieber Protagoras? fuhr ich fort, oder verhält es sich anders?

Er gab es, aber höchst ungern, zu.

So wären also die Weisheit und die Besonnenheit Eins? Auch vorher erschien uns die Gerechtigkeit und die Frömmigkeit ziemlich als Dasselbe. Wohlan, lieber Protagoras, sagt' ich, laß uns nicht müde werden, sondern auch das Übrige durchforschen. Scheint dir wol ein Mensch, der unrecht thut, irgend besonnen, indem er unrecht thut?

Ich wenigstens, lieber Sokrates, würde mich Das zuzugeben schämen, obschon viele Menschen es behaupten.

Soll ich nun meine Rede gegen Diese, oder gegen dich richten? Sagt' ich.

Gefällt es dir, sagte er, so sprich zuerst gegen diese Behauptung der Mehrzahl.

Ei mir verschlägt es nichts, wenn du nur mir antwortest, ob du nun der Meinung bist oder nicht. Denn die Behauptung hauptsächlich will ich prüfen, doch kömmt es wol vor, daß dabei auch ich, der Fragende und der darauf Antwortende, eine Prüfung bestehen.

Anfangs spielte Protagoras gegen uns den Spröden, denn er nannte die Untersuchung sehr schwierig; dann verstand er sich jedoch dazu, zu antworten.

Wohlan denn, sagt' ich, gib mir von vorn herein Antwort. 21
Scheinen dir Einige, indem sie unrecht thun, besonnen zu verfahren?

Es sei, sagte er.

Besonnen verfahren aber nennst du klug sein?

Er bejaht' es.

Klug sein aber sich wohl berathen, indem sie unrecht thun?

Es sei.

Muß dann ihr Unrechtthun ihnen zu Gute oder zu Schaden kommen?

Zu Gute.

Du nennst also Einiges gut?

So nenn' ich es.

Ist denn nun, sagt' ich, Das gut, was den Menschen ersprießlich ist?

Beim Zeus! sagte er, wenn es auch den Menschen nicht nützlich ist, nenn' ich es gut, sagte er. Und schon schien mir Protagoras gereizt und unruhig zu werden und sich sträuben zu wollen gegen das Antworten. Da ich ihn also in dieser Stimmung sah, trat ich ganz vorsichtig auf, indem ich weiter fragte:

334 Nennst du, lieber Protagoras, etwas so, was nur keinem der Menschen, oder was durchaus nicht nützlich ist? Nennst du auch solche Dinge gut?

Keineswegs, sagte er. Ich kenne vielmehr viele Dinge, welche zwar den Menschen unersprießlich sind, als: Speisen, Getränke, Arzneien und tausenderlei Anderes, oder auch nützlich; Anderes dagegen, was für Menschen weder das Eine, noch das Andere ist, sondern für Pferde, Anderes blos für Rinder oder Hunde; wieder Anderes für keines dieser Thiere, sondern für Bäume, das Eine wieder gut für die Wurzeln der Bäume, aber nachtheilig für die Sprossen, wie z. B. auch der Dünger jeder Pflanze, wenn er deren Wurzel bedeckt, gut ist, wollte man ihn aber auf die Zweige und jungen Schößlinge werfen, sie zu Grunde richtet; indem auch das Öl allen Pflanzen sehr nachtheilig und für die Haare der andern Thiere, mit Ausnahme des Menschen, höchst verderblich, für die des Menschen aber und dessen übrigen Körper heilsam ist. Und das Gute ist etwas so Buntes und Verschiedenartiges, daß eben Dasselbe auch hier bei dem Menschen für die äußern Theile des Körpers gut, für die innern höchst schädlich ist; darum verbieten auch alle Ärzte Kranken den Gebrauch des Öles, es sei denn in geringstem Maße bei zum Essen bestimmten Dingen, nur um bei Backwerk und andern Speisen den unangenehmen Eindrücken auf die Nase zu begegnen.

22 Als er so gesprochen, erhob sich ein Beifallsgeräusch unter allen Anwesenden. Ich aber sagte: Ach, Protagoras, ich bin nun eben ein vergeßlicher Mensch, und wenn mir Jemand einen langen Vortrag hält, vergeß' ich, wovon wol die Rede ist. Wie du nun, wäre ich zufällig schwerhörig, dich verbunden achten würdest, lauter zu mir als zu andern Menschen zu reden, wolltest du mit mir dich unterhalten; so kürze auch jetzt, da du an einen Vergeßlichen geriethst, deine Antworten ab und richte sie kürzer ein, wenn ich dir folgen soll.

Wie verlangst du, daß ich kurze Antworten gebe? sagte er. Soll ich kürzer antworten als nöthig ist?

Keineswegs, antwortet' ich.

Sondern so ausführlich als nöthig ist?

Ja.

Soll ich dir nun so ausführlich antworten als es mir, oder so ausführlich als es dir nöthig erscheint?

Hab' ich doch gehört, sagte ich, daß sowol du selbst im Stande bist, als auch einen Andern zu unterweisen vermagst, über einen und denselben Gegenstand, wenn er will, ausführlich zu sprechen, sodaß nie der Stoff der Rede ausgeht, und wieder so kurz, daß sich Niemand kürzer ausdrückt als du.
Willst du nun mit mir dich unterreden, so bediene dich gegen 335
mich der letztern Redeweise, der gedrängten.

Freund Sokrates, sagte er, schon mit vielen Menschen ließ ich in der Rede Wettkampf mich ein; hätte ich es aber so gemacht, wie du begehrst, und die Unterredung so geführt, wie mein Gegner begehrte, daß ich sie führe, dann wäre ich Keinem überlegen erschienen und Protagoras hätte keinen Namen unter den Hellenen.

Und ich — denn ich merkte, daß er in den bisherigen Antworten sich nicht gefiel und daß er nicht Lust haben werde, freiwillig in Frag' und Antwort die Unterredung fortzuführen — sagte, in der Meinung, es sei auch mein Beruf nicht, diesen Zusammenkünften beizuwohnen: Gewiß, Protagoras, auch ich bestehe nicht darauf, daß unsere Unterhaltung auf eine dir nicht behagende Weise stattfinde, sondern bin, wenn du so dich mit mir unterreden willst, wie ich dir folgen kann, dazu bereit. Bist du doch, wie man von dir erzählt und du selbst behauptest, im Stande, in gedrängter oder ausführlicher Rede eine Unterhaltung zu führen, denn du bist sehr gewandt; ich dagegen vermag nichts in diesen ausführlichen Vorträgen, so gern ich ihrer mächtig wäre. Aber du, der du Beides vermagst, solltest mir nachgeben, damit eine Vereinigung zu Stande käme: doch jetzt, da du nicht willst und ich eine Abhaltung habe und nicht im Stande bin, bei dir, wolltest du lange Vorträge ausspinnen, auszuharren — denn ich muß irgend wohin —, will ich gehen, obschon ich wol auch Das nicht ungern von dir gehört hätte.

Und nachdem ich Das gesagt, wollt' ich aufstehen, um zu gehen. Aber im Aufstehen faßte Kallias mit seiner Rechten meine Hand, hielt mich mit der Linken an meinem Mäntelchen da und sagte: Wir lassen dich nicht, lieber Sokrates; denn wenn du dich entfernst, dann haben unsere Unterhaltungen nicht gleichen Fortgang. Darum bitt' ich dich, bei uns auszuharren; denn keinen einzigen Andern möcht' ich so gern sich unterreden hören, wie dich und den Protagoras. Thue vielmehr es uns Allen zu Gefallen.

Und ich sagte — ich hatte mich schon, das Haus zu verlassen, von meinem Sitze erhoben —: Stets, lieber Sohn des Hipponikos, schätze ich dein Streben nach Weisheit und find' es auch jetzt liebens- und lobenswerth, sodaß ich gern dir gefällig wäre, stände die Erfüllung deiner Bitte in meiner Gewalt. Jetzt aber ist es, als bätest du mich, mit Krison, dem Himeräer [28]), einen jugendkräftigen Wettläuferschritt zu halten, oder einem der Schnellläufer und Eilboten es gleich zu thun. Ich würde dir
336 sagen, weit dringender als du möcht' ich selbst an mich die Aufgabe stellen, Diesen gleich zu laufen, aber ich kann ja nicht; begehrst du aber, mich und den Krison in denselben Schranken laufen zu sehen, so bitte Diesen, sich herabzulassen, denn ich vermag nicht schnell, Dieser aber vermag langsam zu laufen. Wünschest du demnach mich und den Protagoras zu hören, so bitte Diesen, wie er anfangs kurz und eben auf Das, was ich fragte, antwortete, so auch ferner mir zu antworten; wo nicht, in welcher Weise soll die Unterredung stattfinden? Ich war der Meinung, es sei etwas Anderes, auf eine gegenseitig verständliche Weise sich zu unterreden, und als Redner vor einer Versammlung aufzutreten.

Aber du siehst doch, lieber Sokrates, sagte Kallias, Protagoras scheint recht zu haben, wenn er verlangt, es müsse ihm gestattet sein, sich zu unterreden wie er will, und dir dagegen wie du willst.

23 Nun nahm Alkibiades das Wort und sagte: Deine Bemerkung, Kallias, ist nicht richtig; denn Sokrates da ist eingeständig, keine Ansprüche zu machen auf ausführlichen Vortrag, und läßt dem Protagoras den Vorrang. Aber in der Fertigkeit der Unterredung und der Kunst, Gründe anzugeben und

anzunehmen, da sollt' es mich wundern, stände er irgend einem Menschen nach. Ist also auch Protagoras eingeständig, daß er in der Unterredung schwächer sei als Sokrates, dann genügt es dem Sokrates; macht er aber den Vorrang ihm streitig, dann bestehe er die Unterredung mit Frage und Antwort, ohne jede Antwort zu einem langen Vortrage auszuspinnen, indem er die Gründe umgeht und nicht Rede stehen will, sondern es in die Länge zieht, bis der Zuhörer Mehrzahl vergessen hat, was Gegenstand der Frage war; obschon ich für den Sokrates wenigstens gut bin, daß er nichts vergessen werde, wenn er auch im Scherz sich vergeßlich nennt. Daher erscheint mir der Antrag des Sokrates billiger; denn Jedem kommt es zu, seine Meinung zu sagen [29]).

Nach dem Alkibiades war es, mein' ich, Kritias, welcher sagte: Lieber Prodikos und Hippias, Kallias scheint mir sehr auf des Protagoras Seite zu sein, Alkibiades aber ist in Allem, was er ergreift, streitsüchtig. Wir aber dürfen weder auf des Protagoras noch auf des Sokrates Seite den Streit theilen, sondern vereint Beide bitten, die Unterhaltung nicht inmitten derselben abzubrechen.

Als er Das gesagt hatte, sprach Prodikos: Du scheinst mir 337
recht zu haben, lieber Kritias; denn Diejenigen, welche solchen Untersuchungen beiwohnen, müssen gemeinsame Zuhörer der beiden sich Unterredenden sein, doch nicht gleichgesinnte; denn das ist nicht Dasselbe. Gemeinsam muß man nämlich Beide anhören, doch nicht gleichen Beifall Beiden spenden, sondern größern dem weisern, geringern dem unwissendern. Ich selbst, o Sokrates und Protagoras, wünsche, daß ihr einander nachgebt und über die Gründe zwar verschiedener Meinung seid, nicht aber hadert; denn in Wohlwollen sind auch Freunde mit Freunden verschiedener Meinung, aber Widersacher und Feinde hadern miteinander. Und so dürfte sich unsere Unterhaltung am schönsten gestalten; denn so dürftet ihr, die Sprechenden, bei uns, den Hörenden, am ersten Beifall, nicht aber Lob erlangen — denn der Beifall erzeugt sich in den Herzen der Hörenden sonder Trug, Lob in Worten wird lügnerisch oft der Überzeugung zuwider gespendet —, uns den Hörenden aber wird am ersten so Freude, doch nicht Genuß zu Theil. Denn

freuen kann man sich, wenn man Etwas lernt und mit dem Verstande an der Nachforschung Theil nimmt; Genuß aber gewährt das Essen oder ein anderes angenehmes Gefühl dem Körper.

Diese Bemerkungen des Prodikos nahmen sehr viele der Anwesenden mit Beifall auf.

24 Nach dem Prodikos nahm der weise Hippias das Wort: Ihr lieben, hier anwesenden Männer, sagte er, ich betracht' euch Alle als Verwandte und Freunde und Mitbürger, der Natur, nicht dem Gesetze nach; denn Ähnliches ist dem Ähnlichen von Natur verwandt, das über die Menschen Gewalt übende Gesetz aber erzwingt vieles, der Natur Zuwiderlaufendes. Für uns wäre es demnach schimpflich, die Natur der Dinge zu kennen und, indem wir, als die Weisesten der Hellenen, gerade in diesem Hauptsitze griechischer Weisheit und dem angesehensten und reichsten Hause dieser Stadt zusammenkamen, nichts so hohes Ansehens Würdiges zu Tage zu fördern, sondern, den geringsten Menschen gleich, uns miteinander herumzustreiten. Darum bitte und rathe ich euch, o Protagoras und Sokrates, indem wir als Schiedsmänner euch zu vereinigen suchen, einander ent-
338 gegenzukommen. Es mögest weder du zu sehr auf der Wechselrede strenge, gedrängte Form dringen, wenn es dem Protagoras unangenehm ist, sondern dem freien Vortrag Raum geben und ihm die Zügel schießen lassen, damit er um so herrlicher und anmuthiger uns erscheine; noch andererseits Protagoras dem Fahrwind alle Segel entfalten und, nach endloser Reden offener See, indem er das Festland den Blicken entschwinden läßt, sich flüchten, sondern Beide eine gewisse Mitte halten. So macht es also und wählet, meinem Rathe folgend, einen Richter, Vorsitzer und Prytanen eures Kampfes, der bei Jedem von euch Beiden auf der Reden rechtes Maß halte.

25 Das gefiel den Anwesenden und Alle hießen es gut; Kallias erklärte, er werde mich nicht ziehen lassen, und sie baten uns, einen Schiedsrichter uns zu wählen.

Ich erklärte darauf, es sei unangemessen, einen Kampfrichter bei unserer Untersuchung zu wählen; denn weder möchte es sich geziemen, steht er uns nach, daß der Nachstehende über die ihm Überlegenen entscheide, noch wenn er uns gleichsteht; denn der

uns Gleichstehende wird auf eine gleiche Weise verfahren wie wir, sodaß seine Wahl eine überflüssige sein wird. Ihr werdet aber einen uns Überlegenen wählen. Die Wahrheit zu sagen, ist's euch, glaub' ich, nicht möglich, einen Weisern als Protagoras zu wählen. Wählt ihr aber einen in nichts ihm Überlegenen und gebt ihn nur dafür aus, so ist auch Das für Diesen ehrenrührig, daß ihm, wie einem unbedeutenden Menschen, ein Schiedsrichter bestimmt wird; obschon es mir, in Bezug auf mich, nichts verschlägt. Aber ich will es so machen, damit, was ihr wünschet, unsere Unterhaltung und unser Zwiesprach vor sich gehe. Will Protagoras nicht antworten, so frage er, und ich will antworten und will dabei ihm zu zeigen versuchen, wie nach meiner Ansicht der Antwortende zu antworten habe; habe ich ihm dann auf alle Fragen, die er an mich thun will, geantwortet, dann stehe er mir in gleicher Weise Rede. Scheint er alsdann nicht geneigt, auf die Frage selbst einzugehen, dann wollen wir, ich und ihr, ihn gemeinschaftlich um Dasselbe bitten, wie ihr mich, uns die Unterhaltung nicht zu verderben; und dazu bedarf es nicht eines besondern Schiedsrichters, sondern ihr Alle müßt gemeinschaftlich dieses Amt bekleiden.

So, meinten Alle, müsse man es machen. Und Protagoras wollte zwar durchaus nicht, mußte aber dennoch sich anheischig machen, zu fragen und, nachdem er zur Genüge gefragt, seinerseits in Antworten auf das Einzelne Rede zu stehen. Er begann seine Fragen also ungefähr in folgender Weise.

Ich, begann er, lieber Sokrates, sehe eine genaue Gedicht- 26
kenntniß für einen Hauptbestandtheil der Geistesbildung eines
Menschen an; diese beruht aber auf der Einsicht, wo der Dich- 339
ter sich richtig ausgedrückt habe und wo nicht, und in der Kunst, seine Worte zu deuten und auf jede Frage darüber Bescheid zu geben. Und so soll denn auch jetzt meine Frage zwar auf den eigentlichen Gegenstand, über den ich und du uns besprechen, auf die Tugend sich beziehen, aber mit Beziehung auf ein Gedicht; das soll der einzige Unterschied sein. Es sagt nämlich irgendwo Simonides zu dem Skopas, dem Sohne des Thessalers Kreon[30]):

Zwar ein Schwieriges ist es, ein Wackrer zu werden in Wahrheit,
Ein gediegener Mann, so an Hand wie an Fuß und Gesinnung auch, jegliches Tadels bar.

Du kennst das Lied, oder soll ich dir es ganz hersagen?

Dessen bedarf es nicht, erwidert' ich, denn ich kenne es und gerade dieses Lied hat meine Aufmerksamkeit sehr beschäftigt.

Gut, sagte er. Scheint dir das nun schön gesagt und richtig oder nicht?

Mir wenigstens, versetzt' ich, sehr schön und richtig.

Scheint dir aber etwas schön gesagt, wenn der Dichter mit sich selbst in Widerspruch geräth?

Das nicht, versetzt' ich.

Erwäg' es genauer, sagte er.

Hab' ich mir es doch, mein Bester, zur Genüge bedacht.

Nun weißt du, fuhr er fort, daß er im Verlauf des Gedichts irgendwo sagt:

Nicht will als geziemend des Pittakos Wort mir behagen,
Ob ein Weiser es war, der es sprach: Ein Wackrer zu sein, es sei schwierig.

Siehst du wol, daß einer und derselbe Dieses und jenes Frühere sagt?

Das weiß ich, sagt' ich.

Scheint dir nun, sagte er, Dieses mit Jenem übereinzustimmen?

Mir wenigstens erscheint es so. (Dabei aber besorgt' ich in der That, er möge wol recht haben.) Dir dagegen, sagt' ich, erscheint es nicht so?

Wie sollte mir denn Derjenige, der Beides sagt, mit sich selbst in Übereinstimmung erscheinen, der zuerst selbst die Behauptung aufstellte, es sei schwer in Wahrheit ein braver Mann zu werden, und etwas weiter im Verfolg seines Gedichts Das vergessen hat, und den Pittakos, der Dasselbe wie er sagt: es sei schwer, ein Wackrer zu sein, Diesen, sag' ich, tadelt und Das nicht gelten lassen will, was Derselbe in Übereinstimmung mit ihm selbst sagt. Und doch ist es offenbar, daß, wenn er Den tadelt, der Dasselbe wie er sagt, er auch sich selbst tadelt; sodaß er entweder vorher oder nachher sich nicht richtig ausdrückt.

Durch diese Worte erwarb er sich den lauten Beifall Vieler und die Lobeserhebungen seiner Zuhörer. Mir aber wurde es anfangs, als habe ein rüstiger Faustkämpfer mir einen Schlag versetzt, dunkel vor den Augen und schwindelig, als er so gesprochen und so lärmenden Beifall unter den Übrigen erregt hatte; nachher aber, um wenigstens gegen dich ganz offen zu sein, wandte ich mich, um zur Überlegung, wie der Dichter es meine, Zeit zu gewinnen, an den Prodikos, redete ihn namentlich an und sagte: Lieber Prodikos, ist doch Simonides dein Landsmann, dir kommt es zu, ihm beizustehen; darum scheint es mir gut, dich zu Hülfe zu rufen, wie Homeros sagt, 340
daß der vom Achilleus bedrängte Skamandros den Simoïs zu Hülfe rufe, indem er sagt:

Bruder, wohlan! die Gewalt des Mannes da müssen wir beid' itzt
Bändigen [31]).

So rufe denn auch ich dich jetzt zu Hülfe, damit uns Protagoras nicht den Simonides zu nichte mache. Denn es bedarf auch die Berichtigung zu Gunsten des Simonides deiner Kunst, vermöge deren du das Wollen und Begehren als Verschiedenes unterscheidest, und was du eben an zahlreichen und gewiß trefflichen Unterscheidungen vorbrachtest. Denn offenbar ist Simonides nicht mit sich selbst im Widerspruche. Erkläre nämlich du, lieber Prodikos, vorher deine Meinung. Scheint das Werden und das Sein dir Dasselbe zu sein, oder verschieden?

Gewiß, beim Zeus! sagte Prodikos, verschieden.

Sprach also, sagte ich, nicht in den ersten Versen Simonides selbst seine eigene Meinung aus: daß wacker zu werden in Wahrheit schwierig sei?

Du hast recht, sagte Prodikos.

Den Pittakos aber, fuhr ich fort, tadelt er, indem Dieser nicht, wie Protagoras glaubt, Dasselbe sagt wie er, sondern Verschiedenes. Denn nicht Das nennt Pittakos das Schwierige, wacker zu werden, wie Simonides, sondern es zu sein. Das Sein und das Werden aber, lieber Protagoras, ist nicht Dasselbe, wie Prodikos hier sagt. Ist aber Sein und Werden nicht Dasselbe, dann ist auch Simonides nicht mit sich selbst im Widerspruche. Und vielleicht möchte auch Prodikos da und viele Andere mit Hesiodos behaupten, wacker zu werden sei schwer:

denn es setzten vor die Tugend den Schweiß die unsterblichen Götter; wenn aber Jemand zu ihrer Höhe gelangt ist, leicht dann sei sie hinfort, wie schwer es zuvor war, zu gewinnen [32]).

27 Als das Prodikos hörte, lobte er mich; Protagoras aber sagte: Deine Berichtigung, Freund Sokrates, enthält einen größern Fehler als den du berichtigen willst.

Demnach, sagt' ich, habe ich, wie es scheint, ein Unheil angerichtet, o Protagoras, und als Arzt mich lächerlich gemacht; denn ich mache eine Krankheit, um sie zu heilen, schlimmer.

Ja, so verhält es sich, sagt' er.

Ei, wie so? sagt' ich.

Der Dichter, erwiderte er, verrieth eine große Unwissenheit, wenn er es für etwas so Geringfügiges erklärt, die Tugend zu gewinnen, was, der Meinung aller Menschen zufolge, das Allerschwierigste ist.

Und ich antwortete: Ha, beim Zeus! zu sehr gelegener Stunde ist Prodikos da bei unsern Untersuchungen zugegen. Denn gewiß, lieber Protagoras, die Weisheit des Prodikos scheint von Alters her eine göttliche, die entweder vom Simonides ausging
341 oder auch noch älter ist. Du aber bist offenbar zwar vieler andern Dinge kundig, doch dieser unkundig, und nicht ihrer kundig, wie ich, als Schüler des Prodikos da. Auch jetzt scheinst du mir nicht einzusehen, daß vielleicht Simonides dieses Schwierig nicht so nahm wie du es nimmst, sondern wie mich Prodikos da wegen des Furchtbar jedesmal zurechtweist; wenn ich, um dich oder einen Andern zu loben, sage: Protagoras ist ein weiser und furchtbarer Mann, dann fragt er mich, ob ich mich nicht schäme, etwas Gutes furchtbar zu nennen — denn, sagt er, das Furchtbare ist etwas Übles, wenigstens pflegt Niemand zu sagen: o des furchtbaren Reichthums, noch des furchtbaren Friedens oder der furchtbaren Gesundheit! sondern: o der furchtbaren Krankheit und des furchtbaren Krieges und der furchtbaren Armuth! indem er das Furchtbar als etwas Übles betrachtet —; vielleicht sehen also auch die Keer und Simonides das Schwierig für ein Übel oder sonst Etwas an, was du nicht begreifst. Laß uns also den Prodikos fragen; denn es ziemt sich, über einen Ausdruck des Simonides Diesen

zu befragen. Was verstand, lieber Prodikos, Simonides unter schwierig?

Etwas Übles, sagte er.

Darum also, lieber Prodikos, sagt' ich, tadelt er auch den Pittakos, der sagt: Es sei schwierig, wacker zu sein, als hätt' er ihn sagen hören, es sei übel wacker zu sein.

Was glaubst du, lieber Sokrates, sagte er, daß Simonides sonst meine als Das, und daß er den Pittakos tadle, weil er, als ein Lesbier, in fremdartiger Redeweise auferzogen, die Ausdrücke nicht gehörig zu unterscheiden verstand?

Hörst du wol, Protagoras, sagt' ich, den Prodikos da? Hast du darauf etwas zu erwidern?

Und Protagoras sagte: Weit entfernt, daß dem also sei, lieber Prodikos; bin ich vielmehr überzeugt, daß auch Simonides unter schwierig Das verstand, was wir Andern darunter verstehen, nicht ein Übles, sondern was nicht leicht, vielmehr mit großen Schwierigkeiten verbunden ist.

Ja auch ich, Protagoras, sagt' ich, glaube, daß Simonides es so meine, und daß auch Prodikos da Das wisse, aber scherze und dich auf die Probe zu stellen scheine, ob du deine Behauptung zu verfechten im Stande sein werdest, denn daß wenigstens Simonides unter dem Schwierigen nichts Übles versteht, dafür ist der gleich darauf folgende Ausspruch ein starker Beleg: Nur dem Gotte gebühret dies Lob. Gewiß, wenn er sagen wollte, es sei übel wacker zu sein, hätte er nicht dennoch gesagt, nur einem Gotte komme Das zu, und nicht einem Gotte den Vorzug zuerkannt. Sonst würde Prodikos den Simonides einen Frevler, nicht einen Keer[33]) nennen. Aber ich will dir sagen, was bei diesem Liede Simonides im Sinne habe, soll ich dir eine Probe geben, wie es mit mir in
Dem, was du Gedichtkenntniß nennst, bestellt sei; willst du aber 342
lieber, so hör' ich dich an.

Sprich, wenn du willst, Sokrates, sagte Protagoras, als er mich so reden hörte, Prodikos und Hippias und die Übrigen aber foderten mich sehr dringend auf.

So will ich euch denn also, hub ich an, meine Meinung 28
über dieses Lied darzulegen versuchen. Von frühester Zeit nämlich und am eifrigsten unter den Hellenen herrscht das Streben

nach Weisheit zu Kreta und Lakedämon [34]), und dort zu Lande gibt es die meisten Sophisten. Aber sie wollen es nicht Wort haben und stellen sich unwissend, damit es nicht offenbar werde, daß sie an Weisheit den Hellenen überlegen sind, wie die Sophisten, von denen Protagoras sprach [35]), sondern damit sie in der Schlacht und durch Tapferkeit überlegen scheinen, in der Meinung, würde man inne, worin ihre Überlegenheit bestehe, so würden Das Alle üben. Jetzt aber haben sie, das geheimhaltend, die Lakonthümler in den andern Staaten getäuscht, und diese zerschlagen sich, es ihnen nachzuthun, die Ohren, umgürten sich mit Boxriemen die Arme, treiben Leibesübungen und tragen kurze Mäntelchen, als wenn dadurch die Lakedämonier das Übergewicht über die Hellenen behaupteten; die Lakedämonier aber, wollen sie nach Herzenslust mit den bei ihnen befindlichen Sophisten verkehren und wird ihnen endlich dieser geheime Verkehr lästig, nehmen Fremdenausweisungen dieser Lakonthümler und wenn sonst ein Fremdling bei ihnen sich niederließ vor, und suchen nun, von den Fremden unbemerkt, ihre Sophisten auf, sie selbst aber lassen, sowie auch die Kreter, keinen ihrer jungen Leute nach den andern Staaten ziehen, damit diese Das, was sie selbst lehren, nicht verlernen. Es gibt aber in diesen Staaten nicht blos Männer, die auf ihre Bildung sich viel einbilden, sondern auch Frauen. Daß aber meine Bemerkung richtig und die Lakedämonier zur Philosophie und Untersuchungen am Besten ausgebildet sind, mögt ihr wol aus Folgendem ersehen. Knüpft nämlich Jemand mit dem unbedeutendsten Lakedämonier eine Unterredung an, so wird ihm derselbe größtentheils im Gespräch unbedeutend erscheinen, dann aber wirft er, an irgend einer Stelle der Unterhaltung, wie ein geschickter Speerwerfer, ein kurzes, inhaltschweres, wohl zu beachtendes Wort hin, sodaß sein Zwischenredner wie ein unverständiger Knabe gegen ihn erscheint. Eben dieselbe Bemerkung, daß das Lakonenthum weit mehr in Liebe zur Weisheit als zu Leibesübungen besteht, haben sowol von den Jetztlebenden, als in alter Zeit Manche gemacht, indem sie einsahen, daß solche Aussprüche zu thun nur die Sache eines vollkommen
343 ausgebildeten Mannes ist. Zu diesen [36]) gehörte Thales der Milesier, Pittakos der Mitylenäer, Bias der Priëner, unser

Solon, Kleobúlos der Lindier, Myson aus Chen[37]) und als der siebente unter diesen wurde der Lakedämonier Chilon genannt. Diese waren insgesammt Nacheiferer, Verehrer und Schüler der Geistesbildung der Lakedämonier, und an den von Jedem derselben herrührenden kurzen, denkwürdigen Aussprüchen kann man erkennen, daß ihre Weisheit von solcher Beschaffenheit war. Diese Männer weiheten auch, indem sie zusammenkamen, als Erstlinge ihrer Weisheit, dem Apollon für den Tempel zu Delphi die Inschriften, die traun in Aller Munde sind: Erkenne dich selbst und Alles mit Maß.

Doch weswegen sage ich Das? Weil das der Ältern Verfahren in der Philosophie war, eine lakonische Gedrängtheit. Insbesondere aber ging jener Ausspruch des Pittakos bei den Weisen hoch erhoben von Munde zu Munde: „Schwierig sei's, wacker zu sein." Simonides also, eifersüchtig auf der Weisheit Ruhm, erkannte, wenn er diesen Ausspruch, wie einen namhaften Wettkämpfer, bewältigte und ihm obsiegte, werde er sich selbst einen Namen erwerben unter seinen Zeitgenossen. Gegen diesen Ausspruch also und indem er in dieser Absicht ihn zu nichte zu machen trachtete, dichtete Simonides, wie mir klar ist, dieses ganze Lied.

Laßt doch uns Alle gemeinschaftlich es betrachten, ob ich 29
recht habe. Denn gleich zu Anfang des ganzen Liedes möchte es widersinnig erscheinen, wollte er sagen, es sei schwierig ein braver Mann zu werden, und begönne mit Zwar. Denn dieses Zwar beginnt offenbar ohne allen Grund, wenn man nicht annimmt, Simonides trete gewissermaßen gegen den Ausspruch des Pittakos streitend auf; indem Pittakos spreche: Ein Wackerer zu sein ist schwierig, sage Jener zweifelnd: Nein, sondern wacker zu werden zwar ist schwierig, o Pittakos, in Wahrheit; nicht in Wahrheit wacker, nicht damit verbindet er das in Wahrheit, als gebe es einige wahrhaft Wackere und andere zwar Wackere, aber nicht in Wahrheit; denn das würde abgeschmackt und nicht des Simonides würdig erscheinen. Man muß vielmehr in dem Liede das in Wahrheit auf das Vorhergehende beziehen, indem man das von Pittakos so versteht, als nähmen wir an, Pittakos selber spreche und Simonides antworte ihm. Jener sage: Ihr Menschen, es ist schwierig

344 wacker zu sein; Dieser aber antworte: Pittakos, du hast nicht recht; nicht ein wackerer Mann zu sein, sondern es zu werden, an Hand und an Fuß und Gesinnung gediegen, bar jegliches Tadels, ist schwierig in Wahrheit. So fängt vernünftiger Weise das *Zwar* den Satz an und das *in Wahrheit* macht richtig den Schluß. Auch alles Folgende zeugt dafür, daß es so gemeint sei. Denn ausführlich ließe es sich und von jedem einzelnen Gedanken des Liedes nachweisen, daß er gut dargestellt sei; ist es doch lieblich und wohl durchdacht. Aber so genau es durchzugehen, würde zu weit führen. Wir wollen vielmehr nur die Haltung und Absicht des Liedes überhaupt erörtern, indem ohne allen Zweifel das Ganze eine Widerlegung des Ausspruchs des Pittakos ist.

30 Denn er spricht nicht lange darauf so, als stellt' er die Behauptung auf, zwar sei es in Wahrheit schwierig, ein wackerer Mann zu werden, aber doch gewiß, wenigstens auf einige Zeit, möglich; nachdem man es aber wurde, in diesem Sinne zu verharren und ein wackerer Mann zu sein, das sei unmöglich und übersteige menschliche Kräfte; nur dem Gotte gebühre dies Lob, *doch der Mann er entgeht der Entmuthigung nicht, wenn darnieder ihn warf rathloses Geschick.* Wen wirft nun rathloses Geschick bei der Leitung eines Schiffes darnieder? Offenbar nicht den Unkundigen; denn der Unkundige liegt stets darnieder. Wie nun Jemand nicht den zu Boden Liegenden darniederwerfen möchte, wol aber einmal den Aufrechtstehenden, damit Dieser darniedersinke, nicht aber der Liegende; ebenso möchte auch wol einmal ein rathloses Geschick den Wohlberathenen niederwerfen, nicht aber den stets Rathlosen. Auch den Steuermann vermöchte wol ein plötzlich ihn überfallender, gewaltiger Sturm rathlos zu machen; rathlos schaffen könnte den Landmann über ihn kommende ungünstige Witterung, und in derselben Weise den Arzt. Denn der Wackere kann zaghaft werden (wie auch ein anderer Dichter bezeugt, der sagt:

Selber der Tapfre erscheint jetzt zaghaft, wacker dann wieder) [38]), der Feige kann es aber nicht, sondern muß es nothwendig stets sein; sodaß der Wohlberathene, der Weise, der Brave, wenn ein rathloses Geschick ihn darniederwarf, nicht umhin kann zu verzagen. Du aber, Pittakos, nennst es schwierig, wacker zu sein;

wacker zu werden, ist schwierig, doch möglich, es zu sein aber unmöglich. Denn gelinget Etwas, schwillt Jedem der Muth, der verzaget, mislingt's. Was schafft nun das Gelingen hinsichtlich der Wissenschaften und was macht in dieser 345
Hinsicht wacker? Offenbar das Erlernen derselben. Welches Gelingen aber schafft den wackern Arzt? Offenbar das Erlernen der Behandlung der Kranken. Das Mislingen aber den schlechten. Wer könnte nun wol ein schlechter Arzt werden? Dazu gehört offenbar, daß erstens Einer ein Arzt und dann auch ein geschickter Arzt sei, denn der kann wol auch schlecht werden. Wir der Heilkunst Unkundige aber können durch Mislingen weder zu Ärzten, noch zu Bauverständigen, noch zu irgend etwas der Art werden. Wer aber durch Mislingen nicht zum Arzte, der kann offenbar auch nicht zum schlechten Arzte werden. So könnte wol auch der Geschickte[39]) bisweilen als ungeschickt sich bewähren, entweder durch Alter oder Anstrengung, durch eine Krankheit oder einen andern Unfall — denn darin allein liegt das Mislingen, in der Einbuße des Wissens —, der Ungeschickte kann aber nie ungeschickt werden, denn er ist und bleibt es; um schlecht zu werden, muß er vorher gut gewesen sein. Daher auch diese Stelle des Liedes darauf zielt, daß es unmöglich ist, ein wackerer Mann zu sein und stets wacker zu bleiben, wol aber möglich, gut, und für denselben auch wieder, schlecht zu werden. Am beharrlichsten wird als den Besten sich Der, dem geneigt sind die Himmlischen, zeigen.

Das Alles also ist gegen den Pittakos gesagt, wie die fol- 31
genden Verse des Liedes noch deutlicher zeigen:

Drum mag ich mich Das, was unmöglich erscheint, nicht zu suchen bemühn,
An ein Hoffen, das mir als eitel sich zeigt, nicht vergeuden die flüchtigen Jahre,
Zu erspähen den ganz untad'ligen Mann, vor uns Allen, die nähret das Erdrund;
Doch begegnet er mir, dann künd' ich ihn euch.

So nachdrücklich und durch das ganze Lied zieht er gegen den Ausspruch des Pittakos zu Felde.

Ich lieb' und ich preise den Mann,

Der nimmer was Schmach bringt übete, williges Herzens;
Dem Gebote der Noth weicht selber der Gott.

Auch Das ist gegen dasselbe Wort gerichtet; denn so ununterrichtet war Simonides nicht, um Den lobzupreisen, der nichts Schlechtes willig thue, als ob es Menschen gäbe, die Schlechtes willig thäten. Denn ich bin so ziemlich der Überzeugung, kein weiser Mann glaube, irgend ein Mensch begehe willig einen Fehltritt, oder thue willig etwas Schlechtes und Schimpfliches, sondern sie wissen recht gut, daß Alle, die etwas Schimpfliches und Schlechtes thun, es unfreiwillig thun. So sagt fürwahr auch Simonides nicht, er sei der Lobpreiser Deß, der nicht willig etwas Schlechtes thue, sondern er bezieht dieses Willig auf sich selbst. Er meinte nämlich, ein wackerer edler Mann zwinge oft
346 sich selbst, Jemandes Freund zu sein und ihn zu preisen, indem sich gegen Manchen oft der Vater, die Mutter, das Vaterland oder sonst etwas der Art unfreundlich erwiesen. Wenn nun schlechten Menschen so etwas begegne, sähen diese es gewissermaßen gern, höben durch ihren Tadel es mehr hervor und führten Klage über die Schlechtigkeit der Ältern und des Vaterlandes, damit die Menschen ihnen nicht die Vernachlässigung derselben zum Vorwurf machten; sodaß Solche Jene noch schärfer tadeln und zur unvermeidlichen Abneigung noch die freiwillige fügen; die Wackern dagegen hielten es verborgen und zwängen sich, sie zu loben, und wenn eine Kränkung ihren Unwillen gegen Ältern oder Vaterland errege, suchten sie sich selbst zu trösten und zu beschwichtigen, indem sie sogar sich zwängen, die Ihrigen zu lieben und zu preisen. Oft, denk' ich, erachtete auch Simonides sich für verbunden, einen Gewaltherrscher oder einen andern Mann der Art seiner Meinung zuwider und sich selbst dazu zwingend zu loben und zu erheben. So fürwahr spricht er auch zum Pittakos: Ich, o Pittakos, tadle nicht darum dich, weil ich tadelsüchtig bin, denn

Es genüget mir, ist
Nur einer nicht schlecht, zu lässiges Sinnes,
Noch unkundig des Rechts, das die Staaten erhält, ein tüchtiger Mann,
Dann tadl' ich ihn nicht.
Denn auf Tadel gestellt

Ist nimmer mein Sinn,
Ist der Thoren Gesipp ein unendliches doch,

sodaß, wenn Jemand gern tadeln mag, er an ihnen genug zu tadeln hätte.

Als löblich erscheint traun Jegliches mir, dem Schimpfliches
nicht sich gesellte.

Das meint' er nicht so, als ob er Alles weiß nenne, dem nichts Schwarzes gesellt ist, denn das wär' in vielen Fällen lächerlich; sondern er läßt auch Mittelmäßiges gelten, ohne es zu tadeln. Und ich spähe nicht, fährt er fort, nach einem ganz untad'ligen Manne, unter uns Allen, die das Erdrund ernähret; begegnet er mir, dann künd' ich ihn euch. Sodaß ich Keinen als einen solchen lobpreisen werde; es genügt mir vielmehr, wenn einer die Mitte hält und nichts Böses thut, indem ich Jeden liebe und ihm Lob zolle — und hier bedient er sich der Mundart der Mitylenäer [40], als zum Pittakos sagend, er preise Dessen Lob, der sich Dessen, was schimpflich sei, enthalte, willig —; dieses Willig muß man nämlich mit preise verbinden, es gibt auch welche die ich ungern preise und liebe. Dich also, lieber Pit- 347
takos, hätte ich, hättest du auch nur ziemlich Haltbares und Wahres gesagt, nicht getadelt; nun aber — scheinst du doch, während du über die wichtigsten Dinge sehr falsch dich ausdrückst, das Rechte zu sagen — darum tadl' ich dich.

In dieser Absicht, lieber Prodikos und Protagoras, sagte ich, 32
scheint mir Simonides dieses Lied gedichtet zu haben.

Und Hippias sagte: Gut scheinst zwar auch du mir über dieses Lied gesprochen zu haben, o Sokrates, doch habe auch ich darüber einen Vortrag in Bereitschaft, der sich hören läßt und mit dem ich, wenn ihr wollt, vor euch auftreten will.

Ja, nahm Alkibiades das Wort, ein anderes mal, guter Hippias; jetzt muß von Rechtswegen Das geschehen, worüber Protagoras und Sokrates miteinander übereinkamen, Protagoras muß, wenn er noch will, Fragen vorlegen und Sokrates sie beantworten, oder will er die des Sokrates beantworten, Dieser fragen.

Ich stelle es dem Protagoras anheim, sagte ich, welches von Beidem ihm lieber ist; doch gefällt es ihm, so lassen wir die Lieder und Gesänge ruhen; gern, lieber Protagoras, führt' ich

mit dir die Untersuchung über Das hinaus, worüber ich dich zuerst befragte. Denn über Gedichte sich zu unterreden scheint mir die größte Ähnlichkeit mit den Trinkgelagen unbedeutender und gemeiner Menschen zu haben. Denn auch Diese, weil sie aus Mangel an Bildung nicht durch sich, nicht durch eigene Stimme und Unterredungen sich beim Becher miteinander zu unterhalten vermögen, machen die Flötenspielerinnen theuer, bezahlen die fremde Stimme der Flöten mit vielem Gelde und benutzen die Stimme jener zu ihrer Unterhaltung. Wo sich aber wackere und gebildete Trinkgenossen zusammenfanden, sieht man keine Flötnerin, Tänzerin oder Lautenschlägerin, sie sind im Stande, ohne dergleichen Possen und Zeitvertreib durch der eigenen Stimme Laut sich zu unterhalten, indem sie, obgleich sie auch dem Weine tüchtig zusprechen, mit Anstand sich wechselseitig vernehmen lassen und anhören. So vermissen solche Gesellschaften, wurden ihnen Männer zu Theil, dergleichen sich die meisten von uns zu sein rühmen, nicht die fremde Stimme, nicht einmal Dichter, die man nicht über Das, was sie meinen, weiter befragen kann, und wo von den Meisten, die in ihren Reden sie anführen, dem Dichter von dem Einen dieser, von dem Andern ein anderer Sinn untergelegt wird, die über etwas streiten, was sie nicht zur Entscheidung zu bringen vermögen;
348 sondern sie lassen solche Unterhaltung ruhen und führen dieselbe durch sich selbst und versuchen sich einander in eigener Rede und lassen sich versuchen. Solchen müssen wir, ich und du, es nachthun, die Dichter bei Seite legen, mit aus uns selbst geschöpften Reden gegeneinander auftreten und an der Wahrheit und uns selbst uns versuchen. Und willst du noch Fragen an mich stellen, dann bin ich bereit dir Rede zu stehen, oder stehe, willst du, du mir Rede, die Untersuchung, die wir inzwischen ruhen ließen, zu Ende zu führen.

Auf diese und ähnliche Aeußerungen von meiner Seite erklärte sich Protagoras nicht, was von Beidem er thun wolle. Daher sagte Alkibiades, auf den Kallias hinblickend: Scheint dir, lieber Kallias, Protagoras recht zu verfahren, daß er sich nicht bestimmt erklärt, ob er Bescheid geben will oder nicht? Denn mir scheint er nicht geneigt. Entweder unterziehe er sich der Unterredung, oder spreche es aus, daß er sich nicht unterreden

will, damit wir seine Meinung darüber erfahren, Sokrates aber mit irgend einem Andern sich unterreden kann, oder ein Anderer, wer etwa Lust hat, mit einem Andern.

Und Protagoras schämte sich, wie mir es schien, da Alkibiades so redete, ließ sich durch des Kallias und fast aller andern Anwesenden Bitten mit Mühe zu einer Unterredung bestimmen und hieß, sie zu beantworten bereit, Fragen aufstellen.

Glaube nicht, hub ich also an, lieber Protagoras, daß ich 33
in anderer Absicht mit dir mich zu unterreden wünsche, als um genau zu erforschen, worüber ich stets in Ungewißheit bin. Denn ich bin gar sehr der Meinung, nicht ohne Grund sage Homeros [41]:

Wo Zwei wandeln zugleich, da bemerket der Ein' und der Andre.

Denn so sind wir Menschen insgesammt wol geschickter zu jeder That, Rede oder Entschließung;

Doch der Einzelne, ob er bemerket,

geht alsbald umher und sucht, bis er auf Jemanden trifft, dem er es mittheile und mit dem er sich seiner Sache versichere; sowie auch ich deshalb mit dir mich lieber unterrede als mit irgend einem Andern, in der Meinung, du wissest so Anderes am besten zu erforschen, was ein verständiger Mann vernünftiger Weise zum Gegenstande seines Nachdenkens macht, insbesondere aber auch die Tugend. Denn an wen sollt' ich mich lieber wenden als an dich? Du hältst dich selbst nicht blos für wacker und tugendhaft, wie es auch andere Biedermänner gibt, die aber Andere nicht dazu zu bilden vermögen, während du selbst tugendhaft auch Andere dazu zu machen im Stande bist und ein solches Selbstvertrauen hegst, daß du eine Kunst, welche
Andere sogar geheim halten [42], unter dem Namen eines So- 349
phisten ganz offen vor den Hellenen dir beigelegt, dich selbst für einen Lehrer der Geistesbildung und Tugend erklärt und zuerst Bezahlung dafür in Anspruch genommen hast. Wie sollte man also nicht dich zur Erforschung dieser Dinge auffodern und befragen und mit Dir sich besprechen? Man kann nicht anders. So wünsch' ich denn auch jetzt, daß du sowol die Fragen, die ich anfangs über diese Gegenstände an dich that,

dir wieder vergegenwärtigest, als auch die Sache mit mir genau erwägest. Die Frage war aber, glaub' ich, folgende: Weisheit, Besonnenheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit und Frömmigkeit, bezeichnen diese fünf Ausdrücke Ein Thun, oder liegt jedem dieser Ausdrücke ein eigenthümliches Wesen zu Grunde, jedem ein Thun von besonderer Wirkung, deren eines von dem andern verschieden ist? Nun behauptest du, das seien nicht Ausdrücke für Eins, sondern jeder dieser Ausdrücke bezeichne ein besonderes Thun und das Alles seien Theile der Tugend, nicht, wie die Theile des Goldes unter sich und dem Ganzen, dessen Theile sie sind, ähnlich, sondern wie die Theile des Gesichtes dem Ganzen, dessen Theile sie sind, und unter sich unähnlich, jeder von eigenthümlichem Vermögen. Bist du nun darüber noch derselben Meinung, wie damals, so bekenne dich dazu, oder einer andern, so sprich sie aus, denn wenn du irgend anderswie dich aussprichst, will ich dir das nicht anrechnen, denn ich würde mich nicht wundern, wenn du dich vorhin, um mich auszuforschen, so äußertest.

34 Mein lieber Sokrates, sagte er, ich erkläre dir, daß das Alles Theile der Tugend sind, daß aber unter vieren derselben eine ziemliche Ähnlichkeit stattfindet, die Tapferkeit jedoch sehr wesentlich von allen übrigen sich unterscheidet. Die Wahrheit meiner Behauptung wirst du daraus ersehen: Du wirst unter den Menschen viele finden, die höchst ungerecht, verrucht, unbesonnen und unwissend, dabei aber auf eine ausgezeichnete Weise tapfer sind.

Halt, sagt' ich; denn was du sagst, verdient gewiß Erwägung. Erklärst du die Tapfern für kühn oder für sonst etwas?

Und für verwegen, sagte er, in Dingen, die die Meisten sich zu unternehmen fürchten.

Wohlan, fuhr ich fort, erklärst du die Tugend für etwas Lobenswerthes, und trittst, weil du sie für etwas Lobenswerthes hältst, als ihr Lehrer auf?

Ich müßte wenigstens nicht bei Sinnen sein, versetzte er, wollte ich sie nicht für das Allerlobenswertheste erklären.

Ist sie nun, sagte ich, zum Theil tadelns-, zum Theil lobenswerth, oder durchaus lobenswerth?

Wol durchaus, in möglichst hohem Grade.

Kennst du nun Menschen, die sich kühn in Wasserbehälter stürzen? 350

Nun ja, die Taucher.

Etwa, weil sie es verstehen, oder aus einem andern Grunde?

Weil sie es verstehen.

Welche Streiter kämpfen kühn zu Roß? Sind es die des Reitens Kundigen oder Unkundigen?

Die Kundigen.

Und im Kampfe der Leichtbeschildeten, die dieses Kampfes Kundigen oder Nichtkundigen?

Die Kundigen. Und in allem Übrigen, fuhr er fort, übertreffen, wenn du danach forschest, die Kundigen an Kühnheit die Nichtkundigen, und sich selbst, bevor sie etwas lernten, nachdem sie es gelernt haben.

Hast du aber, sagt' ich, auch schon Menschen gesehen, die, aller dieser Dinge unkundig, dennoch kühn in jedem derselben waren?

Wohl, versetzte er, und zwar sehr kühn.

Sind denn nicht Kühne der Art auch tapfer?

Dann, erwiderte er, wäre die Tapferkeit etwas Tadelnswerthes, denn das sind Wahnsinnige.

Ei, was sagtest du, sagt' ich, von den Tapfern? Nicht, daß sie kühn seien?

Das sag' ich noch, versetzte er.

Und dennoch, sagt' ich, zeigen die in der Art Kühnen sich nicht tapfer, sondern wahnsinnig? Und nach deiner frühern Behauptung sind wieder die Verständigsten die Kühnsten, und als die Kühnsten die Tapfersten? Und es möchte, nach dieser Aussage, die Weisheit wol Tapferkeit sein.

Nicht richtig, o Sokrates, sagte er, wiederholst du Das, was ich dir sagte und erwiderte. Auf deine Frage: ob die Tapfern kühn seien? räumte ich Das ein; ob aber auch die Kühnen tapfer seien, darum wurd' ich nicht befragt. Denn hättest du vorhin die Frage gethan, dann hätt' ich erwidert: Nicht Alle. Daß aber die Tapfern nicht, meinem Zugeständnisse zufolge, kühn seien, daß ich Das mit Unrecht zugestanden habe, hast du nirgend nachgewiesen. Ferner weisest du nach, daß die Kundigen sich selbst und andere Nichtkundige an Kühnheit übertreffen, und

meinst, darin treffe die Weisheit mit der Tapferkeit zusammen. Auf diese Weise weiter schließend, könntest du auch glauben, die Stärke sei Weisheit. Denn wenn du zuerst, um so weiter zu schließen, an mich die Frage stelltest, ob die Starken etwas vermögen, würde ich sie bejahen; desgleichen auch die, ob die des Ringens Kundigen mehr vermögen als die des Ringens Unkundigen und nach der Erlernung mehr als sie selbst vor derselben. Hätt' ich Das zugestanden, dann könntest du, mit Anführung derselben Beweisgründe, sagen, meinem Zugeständnisse nach sei die Weisheit Stärke. Ich räume aber auch hier durchaus nicht ein, daß die etwas Vermögenden stark seien,
351 wohl aber, daß die Starken etwas vermögen; denn Vermögen und Stärke seien nicht Dasselbe, sondern das Eine, das Vermögen, entstamme dem Wissen und dem Wahnsinn und der Leidenschaft, die Stärke der natürlichen Beschaffenheit und der guten Pflege des Körpers. Ebenso sei auch vorhin Kühnheit und Tapferkeit nicht Dasselbe; sodaß die Tapfern zugleich kühn, gewiß aber nicht alle Kühnen auch tapfer seien. Denn die Kühnheit kömmt den Menschen durch Kunst, Leidenschaft und Wahnsinn, wie das Vermögen, die Tapferkeit aber durch die natürliche Beschaffenheit und Pflege des Geistes.

35 Du sagst doch, nahm ich das Wort, lieber Protagoras, von manchen Menschen, daß sie glücklich, von andern, daß sie unglücklich leben?

Er bejahete es.

Scheint dir nun ein Mensch glücklich zu leben, der unter Schmerzen und Betrübniß lebt?

Nein.

Wie aber, wenn er nach einem angenehmen Leben seine Tage beschloß, sollt' er dir dann nicht glücklich gelebt zu haben scheinen?

Ich sollte meinen, erwiderte er.

So ist also ein angenehmes Leben etwas Gutes, ein unangenehmes etwas Übles?

Wenigstens, wenn die Lust an Dem, was löblich ist, es angenehm macht, versetzte er.

Doch wie, Protagoras, sagt' ich, gilt nicht auch dir, wie den Meisten, manches Angenehme für etwas Übles, manches Unan-

genehme für etwas Gutes? Ich meine nämlich, ist es nicht, insofern es etwas Angenehmes ist, etwas Gutes, wenn es nicht etwas anderes zur Folge hat, und ebenso umgekehrt das Unangenehme, als Unangenehmes, etwas Übles?

Ich weiß nicht, Sokrates, sagte er, ob ich so unbeschränkt, wie du die Frage stellst, antworten darf, alles Angenehme sei etwas Gutes, das Unangenehme etwas Übles; sondern mich bedünkt es, nicht blos in Bezug auf unsere jetzige Untersuchung, sondern auch auf die ganze Einrichtung meines Lebens, sicherer zu antworten: Es gibt angenehme Dinge, die nicht gut, unangenehme, die nicht übel, es gibt welche, die es sind, aber drittens auch, die keines von beiden, weder gut noch übel sind.

Nennst du nicht, sagt' ich, angenehm, was zur Annehmlichkeit beiträgt oder sie bewirkt?

Allerdings, sagte er.

Meine Frage also, sagt' ich, ob etwas nicht, insofern es angenehm ist, gut sei, geht darauf hinaus, ob nicht die Annehmlichkeit selbst etwas Gutes sei.

Laß es uns, antwortete er, wie du, o Sokrates, bei jeder Gelegenheit zu sagen pflegst, erwägen, und wenn das Ergebniß angemessen erscheint und das Angenehme und Gute als Dasselbe sich herausstellt, es zugeben, wo nicht, dann in Zweifel ziehen.

Willst nun du die Untersuchung leiten, oder soll ich es thun?

Dir kommt es, sagte er, sie zu leiten zu, denn du bringst das Gespräch auf die Bahn.

Sollte es nun, sagt' ich, etwa auf folgende Weise uns deut- 352
lich werden? Wie wenn Jemand, der einen Menschen in Bezug auf dessen Gesundheit oder eine andere körperliche Thätigkeit nach dem Aussehen prüfen will, nachdem er das Gesicht und die Spitzen der Hände sah, spräche: Wohlan, enthülle mir auch die Brust und laß mich den Rücken sehen, damit ich es deutlicher erforsche: so wünsche auch ich etwas Ähnliches behufs unserer Untersuchung; nachdem ich erkannt habe, daß Das, wie du sagst, deine Meinung über das Angenehme und Gute ist, finde ich mich getrieben, etwa so zu dir zu sprechen: Wohlan, Freund Protagoras, enthülle mir auch darüber deine Meinung; wie denkst du von der Erkenntniß? Bist du auch

darüber der Ansicht der Mehrzahl der Menschen, oder verschiedener? Die Ansicht der Mehrzahl über die Erkenntniß ist ohngefähr die, sie sei weder etwas Gewaltiges, noch Leitendes, noch Gebietendes; nicht als etwas der Art betrachten sie dieselbe, sondern als ob, während oft Erkenntniß Jemandem inwohne, nicht diese Erkenntniß ihn leite, sondern etwas Anderes, bald Leidenschaft, bald Lust oder Unlust, bisweilen Liebe, oft auch Furcht; indem sie durchaus die Erkenntniß als etwas Dienstbares betrachten, welches die übrigen Seelenzustände mit sich umherschleppen. Hast nun auch du eine ähnliche Meinung über dieselbe, oder daß die Erkenntniß etwas Schönes sei und den Menschen zu leiten Vermögendes, und daß, wenn Jemand was gut und schlecht ist, erkennt, nichts so viel über ihn vermöge, etwas Anderes zu thun, als was die Erkenntniß ihm gebietet, sondern daß das Nachdenken ausreichende Hülfe ihm biete?

Der Meinung, die du da aussprichst, bin ich, o Sokrates, und zugleich würde es vor allen Andern mir zur Schande gereichen, wollte ich nicht Weisheit und Erkenntniß unter allen menschlichen Dingen für das Vorzüglichste erklären.

Da sprichst du, sagt' ich, sehr trefflich und wahr dich aus. Nun weißt du, daß die meisten Menschen dir und mir nicht beistimmen, sondern behaupten, Viele kennen Das Bessere, wollen es aber nicht, obschon sie es können, thun, sondern davon Verschiedenes. Und wen ich noch um die Ursache dieser Erscheinung befragte, der sagte, wer Das thue, der thue es der Lust oder Unlust, oder einer der Regungen gehorchend, die ich eben aufzählte.

Auch in vielen andern Dingen, lieber Sokrates, versetzte er, drücken sich die Menschen nicht richtig aus.

Wohlan denn, versuche mit mir die Menschen zu überreden und zu belehren, was ihnen da widerfährt, wenn sie sagen, sie können den Lüsten nicht widerstehen und thuen deshalb das
353 Bessere nicht, obschon sie es erkennen. Denn wollten wir sprechen, ihr Menschen drückt euch nicht richtig aus, sondern sagt etwas Unwahres, würden sie vielleicht uns fragen: Wenn Das, Protagoras und Sokrates, was uns widerfährt, nicht heißt, der Lust nicht widerstehen können, wie heißt es denn, und wofür erklärt ihr es? Das sagt uns.

Was brauchen wir, Sokrates, die Meinung der Menge zu berücksichtigen, die reden wie es ihnen eben einfällt?

Ich glaube, versetzt' ich, es könne uns das von einigem Nutzen sein, um hinsichtlich der Tapferkeit zu ermitteln, in welchem Verhältnisse sie wol zu den übrigen Theilen der Tugend steht. Gefällt es Dir also, mich, wie wir eben übereinkamen, die Untersuchung leiten zu lassen, wie ich glaube, daß das sich am Besten herausstellen werde, so folge mir; willst du nicht, so lass' ich sie, ist's dir lieber, fallen.

Nein, sagte er, du hast recht; führe sie nur hinaus, wie du begannst.

Wenn sie also, fuhr ich fort, uns wieder fragten: Wofür erklärt 36
nun ihr Das, was wir den Lüsten nicht widerstehen können nannten? würde ich mich so gegen sie äußern: Hört an, ich und Protagoras wollen es euch zu erklären versuchen. Behauptet ihr guten Menschen, daß dabei etwas Anderes euch widerfahre, als daß ihr z. B. von der Lust nach Speise, Trank, Liebesgenuß, die etwas Angenehmes sind, besiegt, derselben, ob ihr sie gleich als schlecht erkennt, demohngeachtet folgt? Das würden sie wol bejahen. Wir, du und ich, würden sie also weiter fragen: Inwiefern nennt ihr sie schlecht? Etwa weil jedes dieser Dinge für den Augenblick diese Lust gewährt und etwas Angenehmes ist; oder weil es für die Folge Krankheiten verursacht und Armuth und Anderes der Art herbeiführt? Oder, wenn es auch für die Folgezeit nichts der Art, sondern blos Genuß herbeiführt, dennoch etwas Schlechtes ist, weil es bewirkt, daß wir uns mit Bewußtsein jedem Genusse, wie er auch beschaffen sei, hingeben? Glauben wir wol, lieber Protagoras, daß sie etwas Anderes erwidern würden, als daß es nicht wegen der sofortigen Bewirkung des Genusses etwas Übles sei, sondern wegen des später Erfolgenden, der Krankheiten und Anderes. Ich denke, Protagoras, Das wird die Menge erwidern. Was also Krankheiten bewirkt, bewirkt Unlust, und was Armuth bewirkt, ebenfalls? — Das würden sie, wie ich glaube, einräumen.

Dem stimmte Protagoras bei.

Ist es also euch nicht, ihr Menschen, offenbar, daß, wie wir, ich und auch Protagoras, behaupten, dieses aus keinem

andern Grunde Übel sind, als weil sie in Unlust enden und anderer Annehmlichkeiten uns berauben? — Das würden sie
354 wol zugeben; — Der Meinung waren wir Beide. — Wenn wir dagegen nun sie wieder fragten: Ihr Menschen, die ihr umgekehrt unangenehme Dinge gut nennt, meint ihr damit nicht solche Dinge, wie die Leibesübungen und die Kriegszüge und die von den Ärzten durch Brennen, Schneiden, Arzneimittel, Hungerkuren bewirkten Heilungen, weil sie gut, aber unangenehm sind? Würden sie es wol bejahen?

Er stimmte bei.

Nennt ihr nun deshalb diese Dinge gut, weil sie für den Augenblick die größten Leiden und Schmerzen verursachen, oder weil für die Folgezeit Gesundheit daraus hervorgeht und körperliches Wohlbefinden und die Rettung der Staaten und die Herrschaft über Andere und Reichthum? — Das würden sie, denk' ich, bejahen.

Er stimmte bei.

Sind aber diese Dinge aus irgend einem andern Grunde gut, als weil sie zu Annehmlichkeiten führen und Unangenehmes verhindern oder abwenden? Oder wißt ihr ein anderes Ziel anzugeben in Hinsicht worauf ihr sie gut nennt, als Annehmlichkeiten oder Unannehmlichkeiten? — Nein, würden sie sagen, denk' ich.

Das glaub' ich ebenfalls, sagte Protagoras.

Der Annehmlichkeit jagt ihr also als etwas Gutem nach, die Unannehmlichkeit flieht ihr als etwas Übles? Das also seht ihr als etwas Übles an, und das Angenehme als etwas Gutes; denn auch das Sichfreuen nennt ihr dann ein Übel, wenn es euch größerer Annehmlichkeiten, als die in ihm selbst liegen, beraubt, oder größere Unannehmlichkeiten verursacht, als die damit verknüpften Annehmlichkeiten; da ihr, nenntet ihr aus einem andern Grunde und aus andern Rücksichten das Sichfreuen etwas Übles, diese uns wol auch angeben könntet. Das werdet ihr aber nicht können.

Ich glaube auch nicht, sagte Protagoras.

Findet denn nun dagegen hinsichtlich des Unangenehmen ein anderes Verhältniß statt? Ihr nennet doch dann selbst das Unangenehme etwas Gutes, wenn es entweder von größern

Unannehmlichkeiten, als die in ihm selbst liegen, befreit, oder Annehmlichkeiten, die das Unangenehme überwiegen, herbeiführt? Da ihr, solltet ihr aus irgend einer andern Rücksicht, als der von mir bezeichneten, selbst das Schmerzgefühl etwas Gutes nennen, diese uns angeben könntet. Das werdet ihr aber nicht können.

Du hast recht, sagte Protagoras.

Wenn ihr mich nun wieder weiter fragtet, ihr Menschen, fuhr ich fort: Warum besprichst du denn Das nur so ausführlich und von so vielen Seiten? würd' ich sagen: Haltet es mir zu Gute; denn erstens ist's nicht leicht, nachzuweisen, was ihr denn den Lüsten nicht widerstehen können nennet, und dann beruht darauf die ganze Beweisführung.
Ihr könnt aber auch noch jetzt eure Meinung ändern, wenn 355
ihr als gut etwas Anderes anzugeben wisset, als die Lust, und als übel etwas Anderes als die Unlust; oder genügt es euch, euer Leben angenehm ohne Unannehmlichkeiten zu verbringen? Genügt es euch aber und wisset ihr sonst nichts als gut oder übel anzuführen, was nicht darauf hinausführt, so höret weiter. Ich behaupte nämlich, wenn dem also ist, erscheine eure Rede als lächerlich, wenn ihr sagt, daß oft der Mensch, obschon er weiß, daß das Üble etwas Übles ist, es, von den Lüsten hingerissen und bethört, dennoch thut, obgleich er es unterlassen könnte; und wenn ihr dann umgekehrt sagt, der Mensch will, während er, was gut ist, erkennt, der augenblicklichen Genüsse wegen, denen er nicht zu widerstehen vermag, das Gute nicht thun.

Daß das aber lächerlich sei, wird sich deutlich zeigen, wenn wir 37
uns nämlich nicht vielfacher Ausdrücke bedienen, des Angenehmen und Unangenehmen und des Guten und Üblen, sondern, da sich diese Dinge als zwei ergaben, auch nur durch zwei Ausdrücke sie bezeichnen, zuvörderst durch die des Guten und Üblen, und dann wieder durch die des Angenehmen und Unangenehmen. Nach dieser Übereinkunft nun wollen wir sagen: der Mensch thut, indem er weiß, daß das Üble etwas Übles ist, es dennoch. Fragt uns nun Jemand weshalb, werden wir sprechen: Nicht zu widerstehen vermögend. Wem denn? wird uns Jener fragen. Wir dürfen aber nicht mehr sagen der Lust, denn an die Stelle des Ausdruckes die Lust ist der

des Guten getreten. Also antworten wir ihm und sagen, nicht zu widerstehen vermögend. Wem? fragt er. Dem Guten, werden, beim Zeus! wir sagen. Ist nun der Frager aber ein Schalk, so wird er lachen und sprechen: Da sagt ihr uns fürwahr von einem lächerlichen Benehmen, wenn Jemand etwas Übles thut, wovon er weiß, daß es etwas Übles ist, ohne dazu genöthigt zu sein, weil er dem Guten nicht widerstehen kann. Etwa indem, wird er sagen, das Gute nach eurer Meinung [43]) dem Üblen die Wage hält oder nicht hält? Nicht hält, werden wir offenbar antworten; denn sonst beginge Derjenige, von dem wir sagen, er könne den Lüsten nicht widerstehen, den Fehler nicht. Aus welchem Grunde, wird er vielleicht sagen, hält denn das Gute dem Üblen oder das Üble dem Guten nicht die Wage? Etwa aus einem andern, als wenn das Eine größer, das Andere kleiner, des Einen mehr, des Andern weniger ist? Wir werden keinen andern Grund angeben können als diesen. Also, wird er sprechen, meint ihr unter dem Nichtwiderstehenkönnen: das größere Übel dem kleinern Guten vorziehen. Das zeigt sich also jetzt so. Bedienen wir uns nun wieder der andern Ausdrücke angenehm und unangenehm für dieselben Gegenstände. Der Mensch thut, vorhin sagten wir das Üble, jetzt wollen wir sagen das Unangenehme, indem er weiß, daß es unangenehm ist, weil er dem Angenehmen nicht widerstehen kann, das offen-
356 bar den Sieg nicht davonzutragen vermag. Und welche andere Abschätzung der Lust gegen die Unlust findet statt, als das gegenseitige Überwiegen oder Nachstehen? Das heißt, wenn die eine größer oder kleiner, häufiger oder seltener, stärker oder schwächer wird als die andere. Denn wollte Jemand sagen: Aber, lieber Sokrates, das augenblicklich Angenehme ist sehr verschieden von dem Angenehmen oder Unangenehmen in der Folgezeit, so würde ich sprechen, wodurch denn sonst, als durch Lust oder Unlust? Denn es kann es nicht durch etwas Anderes sein; sondern wäge, wie ein im Abwägen erfahrener Mann, das Angenehme und das Unangenehme gegeneinander ab, lege das Nah und Fern in die Wagschale, und erkläre dich, wo das Übergewicht ist. Wägst du nämlich Angenehmes gegen Angenehmes, so mußt du stets das Größere und Zahlreichere vorziehen, bei Unangenehmem gegen Unangenehmes aber das

minder Zahlreiche und Geringere. Wenn aber Angenehmes gegen Unangenehmes, dann mußt du, wenn das Unangenehme vom Angenehmen überwogen wird, ob nun das Nahe von dem Fernen, oder das Ferne von dem Nahen, das Verfahren einschlagen, wo das der Fall ist, es aber nicht einschlagen, ist das Unangenehme das Überwiegende. Es verhält sich doch nicht etwa anders, ihr Menschen? würd' ich sagen. Ich bin überzeugt, sie würden nichts einwenden können.

Der Meinung war auch er.

Da nun gewiß das so sich verhält, so gebt mir, werd' ich sagen, auf Folgendes Antwort. Erscheinen euern Augen dieselben Größen in der Nähe größer, in der Ferne kleiner, oder nicht? Sie werden es bejahen. Und das Dicke und Zahlreiche desgleichen? Und die gleichen Laute in der Nähe stärker, in der Ferne schwächer? Das möchten sie wol zugeben. Wenn nun euer Wohlbefinden darauf beruhte, daß ihr das überwiegend Große thätet und wähltet, das Nachstehende aber nicht wähltet noch thätet, worin zeigte sich dann das Heil eures Lebens? In der Meßkunde oder in der Macht der Erscheinung? Oder würde euch diese irreführen und bewirken, daß ihr oft bei denselben Dingen nach oben und unten wechseltet, und euer Thun und eure Wahl des Großen oder Kleinen bereutet? und machte nicht dagegen die Meßkunde dieses Trugbild zu nichte, verschaffte eurer Seele durch Offenbarung des Wahren Beruhigung und brächte Heil euerm Leben? Würden in dieser Beziehung die Menschen das Heil des Lebens der Meßkunde beimessen oder einer andern?

Der Meßkunde, räumte er ein.

Wie aber, wenn das Heil unsers Lebens auf der Wahl zwischen dem Geraden und Ungeraden beruhte, in welchem Falle mit Fug das Mehr und in welchem das Weniger zu wählen sei, indem wir das Gleiche mit dem Gleichen oder das Entgegengesetzte mit dem Entgegengesetzten [11]) verglichen, es möchte nun nah oder ferne sein, was brächte dann unserm Leben Heil? Etwa nicht eine Erkenntniß? Und nicht 357
also eine Art von Meßkunde, wenn es die Kunde des Übertreffens oder Nachstehens ist? Wär' es aber die des Geraden oder Ungeraden, würde es dann eine andere als die

Zahlenlehre sein? Die Menschen würden uns beistimmen; oder nicht?

Auch Protagoras meinte, daß sie das würden.

Wohl, ihr Menschen. Da wir erkannten, das Heil des Lebens beruhe für uns auf der richtigen Wahl zwischen Lust und Unlust, dem Mehr oder Weniger, dem Größern oder Kleinern, Nähern oder Fernern, stellt sich diese Wahl nicht zuerst als Meßkunde dar, da sie ein Erwägen des Übertreffens, Nachstehens und der Gleichheit beider gegeneinander ist? Nothwendig. Da sie aber eine meßkundige ist, muß sie wol nothwendig auch eine Kunst und Erkenntniß sein? Sie werden es zugeben. Wie nun diese Kunst und Erkenntniß beschaffen sei, wollen wir ein anderes mal erwägen; daß sie aber eine Erkenntniß ist, das genügt für die Beweisführung, die mir und dem Protagoras über Das, worüber ihr uns befragtet, obliegt. Ihr befragtet uns, wenn es euch erinnerlich ist, da wir Beide darin übereinstimmten, nichts gehe über die Erkenntniß, diese trage vielmehr stets, wo sie sich befinde, über Lust und alles Andere den Sieg davon; ihr dagegen behauptetet, oft siege die Lust auch über den unterrichteten Menschen; ihr stelltet dann, als wir euch das nicht zugaben, an uns die Frage: Wenn Das, o Protagoras und Sokrates, nicht heißt, der Lust nicht widerstehen können, was ist es denn sonst und wofür erklärt ihr es? Das sagt uns. Hätten wir nun sogleich damals euch gesagt: Unwissenheit; so hättet ihr über uns gelacht. Lacht ihr aber jetzt über uns, so werdet ihr über euch selbst lachen; denn auch ihr habt eingeräumt, daß Diejenigen, welche in der Wahl zwischen Lust und Unlust, das heißt dem Guten und Üblen, fehlgreifen, aus Mangel an Erkenntniß fehlgreifen; und nicht blos aus Mangel an Erkenntniß überhaupt, sondern, wie ihr ferner auch noch eingeräumt habt, der Meßkunde. Aber ein aus Mangel an Erkenntniß fehlgreifendes Verfahren findet, das wißt ihr ja wol selbst, aus Unwissenheit statt; sodaß dieses der Lust Nichtwiderstehenkönnen die größte Unwissenheit ist, deren Arzt Protagoras da zu sein behauptet, und Prodikos und Hippias; ihr aber, weil ihr es für etwas Anderes als für Unwissenheit haltet, vertraut weder euch selbst noch eure Söhne diesen Sophisten an, als wenn Das sich nicht lehren lasse, sondern befindet euch,

aus Liebe zum Gelde, das ihr diesen Männern nicht zahlen wollt, schlecht, so in euern häuslichen als öffentlichen Angelegenheiten.

Diese Antwort ungefähr hätten wir der Menge ertheilt. 38
An euch aber, Hippias und Prodikos — denn auch ihr mögt 358
an der Untersuchung Theil nehmen [45]) — richte ich, sowie an den Protagoras, die Frage: Ob, was ich sage, euch richtig oder falsch scheine.

Allen insgesammt schien das Gesagte vollkommen richtig.

Also räumt ihr ein, fuhr ich fort, daß das Angenehme gut, das Unangenehme übel sei. Die Unterscheidung der Ausdrücke unsers Prodikos da aber verbitt' ich; denn ob du, mein bester Prodikos, es angenehm oder ergötzlich oder erfreulich nennst, oder wonach und wie sonst dir es zu nennen belieben mag, gib mir auf Das, was ich wünsche, Antwort.

Lachend gab mir also Prodikos, sowie die Andern, recht.

Wie aber, lieben Männer, verhält es sich damit? Sind nicht alle, ein ungetrübtes und angenehmes Leben bezweckenden Handlungen lobenswerth? Und ist ein lobenswerthes Thun nicht auch ein gutes und nützliches?

Man stimmte bei.

Wenn demnach, fuhr ich fort, das Angenehme gut ist, so wird Niemand, der weiß oder glaubt, daß etwas besser sei, als was er thut und auch ausführbar, dann Jenes thun, da er doch das Bessere thun kann. Noch ist das Unvermögen sich selbst zu widerstehen, etwas Anderes als Unwissenheit, oder das Vermögen sich selbst zu beherrschen etwas Anderes als Weisheit.

Dem stimmten Alle bei.

Wie nun weiter: Ihr nennt doch eine irrige Meinung hegen und sich in Irrthum befinden über die wichtigsten Angelegenheiten, Unwissenheit?

Auch dem stimmten Alle bei.

Seid ihr nun, fuhr ich fort, anderer Meinung, als daß Niemand freiwillig zu dem Übeln sich entschließt, noch zu Dem, was er für übel hält, noch daß sich annehmen läßt, es liege in der Natur des Menschen, freiwillig, statt zum Guten zu Dem sich zu entschließen, was er für übel hält; wenn er sich aber genöthigt sieht von zwei Übeln das eine zu wählen, Nie-

mand, wenn er das kleinere wählen kann, das größere wählen wird.

In diesem Allen stimmten wir Alle überein.

Wie nun: fuhr ich fort, ihr bezeichnet doch etwas mit dem Namen Besorgniß und Furcht? Nicht wahr, Dasselbe — an dich, Prodikos, richt' ich diese Frage — was ich die Erwartung eines Übels nenne, nennt ihr entweder Furcht oder Besorgniß?

Protagoras und Hippias meinten, das sei Furcht und Besorgniß, Prodikos aber, zwar Besorgniß nicht aber Furcht.

Doch, sagt' ich, daran, Prodikos, liegt nichts, wol aber daran, wenn das Vorige richtig ist, ob irgend ein Mensch sich zu Dem entschließen wird, was er fürchtet, kann er es zu Dem, was er nicht fürchtet? Oder ist das unsern Zugeständnissen zufolge unmöglich? Denn was er fürchtet, davon räumt er ein, daß er es für etwas Übles halte; was er aber für ein Übel hält, dazu wird freiwillig Niemand sich entschließen, noch es wählen.

359 Auch dieser Meinung waren wir Alle.

39 Unter solchen Annahmen, lieber Hippias und Prodikos, fuhr ich fort, möge sich Protagoras da gegen uns über die Richtigkeit Dessen vertheidigen, was er zuerst erwiderte, ich meine nicht zu allererst; denn damals sagte er, indem es fünf Theile der Tugend gebe, sei keiner irgend so beschaffen, wie der andere, sondern das Vermögen eines jeden sei ein eigenthümliches [46]; Das aber meine ich nicht, sondern was er später sagte. Später sagte er nämlich [47], vier derselben seien einander ziemlich ähnlich, der eine aber unterscheide sich sehr wesentlich von den andern, die Tapferkeit. Dafür werde mir Folgendes zum Beweise dienen: Du wirst nämlich, o Sokrates, unter den Menschen viele finden, die höchst ungerecht, verrucht, unbesonnen und unwissend, dabei aber sehr tapfer sind [48]. Das wird dir beweisen, daß die Tapferkeit sich sehr von den andern Theilen der Tugend unterscheidet. Und ich bewunderte gleich damals diese Antwort gar sehr, und diese Bewunderung stieg, als ich Das mit euch erörterte. Ich fragte ihn also, ob er die Tapfern kühn nenne. Und verwegen dazu, sagte er. Erinnerst du dich, fuhr ich fort, Protagoras, daß du diese Antwort gabst?

Er räumte es ein.

Wohlan denn, fuhr ich fort, sag' uns, gegen was behauptest du, seien die Tapfern verwegen? Etwa gegen Dasselbe, wie die Feigen?

Nein, sagte er.

Gegen Anderes also?

Ja.

Gehen etwa die Feigen auf Unbedenkliches, die Tapfern auf Gefährliches aus?

So heißt es, lieber Sokrates, unter den Menschen.

Sehr richtig, sagt' ich; aber nicht danach frag' ich, sondern gegen was behauptest du, daß die Tapfern verwegen seien? Gegen Gefährliches, was sie für gefährlich halten, oder gegen Nichtgefährliches?

Das ist ja aber, sagte er, in der Untersuchung, die du eben führtest, als unmöglich nachgewiesen.

Auch darin, sagt' ich, hast du recht. Hatte es demnach mit diesem Nachweis seine Richtigkeit, so geht auf Das, was er für gefährlich hält, Keiner aus; da es als Unwissenheit befunden wurde, sich selbst nicht widerstehen zu können.

Er räumte es ein.

Aber gewiß auf Das, was ihnen kein Bedenken schafft, gehen Alle aus, Feige und Tapfere; und in dieser Hinsicht gehen Feige und Tapfere auf Dasselbe aus.

Aber Das, o Sokrates, sagte er, auf was Feige und auf was Tapfere ausgehen, ist sich ja geradezu entgegengesetzt. So wollen die Einen in den Krieg ziehen, die Andern nicht.

Indem es, sagt' ich, dahin zu ziehen lobens- oder tadelnswerth ist?

Lobenswerth.

Ist es also, fuhr ich fort, lobenswerth, so erkannten wir in dem Vorigen es auch für gut; denn jedes lobenswerthe Verfahren erkannten wir für gut.

Du hast recht; auch ich hielt es stets dafür.

Mit allem Fuge, sagt' ich. Von welchen der Beiden sagst 360
du aber, daß sie nicht in den Krieg ziehen wollen, da es doch lobenswerth und gut ist?

Von den Feigen, sagte er.

Ist es aber nicht, sagt' ich, wenn es lobenswerth und gut ist, auch angenehm?

Das wurde wenigstens eingeräumt.

Wollen also die Feigen Das nicht unternehmen, wovon sie wissen, daß es lobenswerther, besser und angenehmer ist?

Auch wenn wir das zugeben wollten, erwiderte er, würden wir unsere frühern Zugeständnisse umstoßen.

Der Tapfere aber: unternimmt er nicht das Lobenswerthere, Bessere, Angenehmere?

Das muß man, sagte er, nothwendig einräumen.

Überhaupt hegen also wol die Tapfern, wenn sie sich fürchten, nicht tadelnswerthe Furcht, noch ist ihr getroster Muth ein tadelnswerther?

Richtig.

Wenn aber nicht tadelnswerth, demnach lobenswerth?

Er räumte es ein.

Und wenn lobenswerth, auch gut?

Ja.

Hegen also nicht auch umgekehrt die Feigen, und Frechen und Tollen, eine tadelnswerthe Furcht und einen tadelnswerthen Muth?

Er räumte es ein.

Hegen sie diesen tadelnswerthen und verwerflichen Muth aus einem andern Grunde als aus Unkunde und Unwissenheit?

So ist's, sagte er.

Wie nun, sagte ich: Nennst du Das, was die Feigen feig macht, Feigheit oder Tapferkeit?

Ich, sagte er, nenn' es Feigheit.

Zeigte es sich nun nicht offenbar, daß sie aus Unkunde des Gefährlichen feig sind?

Allerdings.

Diese Unkunde macht sie also zu Feigen?

Er räumte es ein.

Was sie aber zu Feigen macht, wird von dir als Feigheit anerkannt?

Er bejahete es.

Also wäre die Unkunde des Gefährlichen und Nichtgefährlichen Feigheit?

Er nickte.

Gewiß aber, fuhr ich fort, ist Tapferkeit das Gegentheil von Feigheit.

Ja.

Ist nun nicht die Kenntniß des Gefährlichen und Nichtgefährlichen der Unkunde dieser entgegengesetzt?

Auch hier nickte er.

Die Unkunde dieser Dinge aber Feigheit?

Kaum vermochte er es hier noch über sich, zu nicken.

Also ist die Kenntniß des Gefährlichen und Nichtgefährlichen Tapferkeit, entgegengesetzt der Unkunde dieser Dinge?

Hier mochte er nicht mehr nicken und schwieg.

Und ich sagte: Ei wie, Protagoras, du sagst zu Dem, was ich dich frage, weder Ja noch Nein?

Führ' es selbst hinaus, sagte er.

Nachdem ich, sagt' ich, nur noch Eine Frage an dich richtete: ob du noch meinst, daß manche Menschen höchst unwissend und doch höchst tapfer seien?

Du scheinst mir Streit zu suchen, Sokrates, sagte er, indem ich immer dir Antwort geben soll. Ich will dir also den Gefallen thun und erklären, daß nach unsern Zugeständnissen Das mir unmöglich zu sein scheint.

Gewiß, sagt' ich, ich thue alle diese Fragen in keiner andern 40
Absicht, als um zu erforschen, wie es sich mit Dem, was auf die Tugend sich bezieht, verhält, und was Das irgend sei, die
Tugend. Denn ich weiß, daß, käme Das ins Klare, vor Allem 361
Jenes sich deutlich herausstellen würde, worüber ich und du, Jeder in einem langen Vortrage, sich verbreitet hat, indem ich behauptete, die Tugend lasse sich nicht lehren, du aber, das sei der Fall. Und mir kommt es vor, als wenn der Ausgang unserer Untersuchungen, zu dem wir eben gelangten, wie ein Mensch uns Vorwürfe mache und uns höhne und, würde ihm der Rede Gabe zu Theil, sagen würde: Ihr seid seltsame Menschen, Sokrates und Protagoras. Indem du in dem Vorigen sagst, die Tugend sei nicht lehrbar, bist du jetzt dir selbst zu widersprechen bemüht, da du zu beweisen suchst, Alles bestehe in einer Erkenntniß, so Gerechtigkeit, als Besonnenheit und Tapferkeit, auf welche Weise die Tugend vor Allem als lehrbar erscheinen würde. Denn wäre die Tugend etwas Anderes als

eine Erkenntniß, wie Protagoras zu behaupten unternahm, dann wäre sie offenbar nicht lehrbar; jetzt aber, wenn sie als Erkenntniß sich kundgeben sollte, wie du, Sokrates, zu beweisen strebst, wird es zu verwundern sein, wenn sie nicht etwas Lehrbares ist. Protagoras dagegen, der damals sie als etwas Lehrbares annahm, scheint jetzt das Gegentheil darzuthun bemüht, daß sie als nichts weniger fast denn als Erkenntniß erscheine; und so würde sie am wenigsten lehrbar sein. Indem nun ich, Freund Protagoras, das Alles nach oben und nach unten gewaltig sich verwirren sehe, hege ich den größten Eifer, Das mit aufzuhellen, und möchte, daß wir, nach Erörterung dieser Fragen, unsere Untersuchung auch auf die Tugend, worin sie besteht, ausdehnten und wiederum in Erwägung zögen, ob sie etwas Lehrbares oder Nichtlehrbares sei; damit nicht etwa auch bei unserer Untersuchung jener Epimetheus durch Täuschung uns irreleite, wie er auch, nach deiner Erzählung, bei der Theilung unserer vergaß. Nun gefiel mir in der Sage Prometheus besser als Epimetheus. Indem ich ihn mir zum Muster nehme und des eigenen Lebens Einrichtung vorbedenke [49]), beschäftige ich mich mit allen diesen Gegenständen und möchte, wie ich auch anfangs erklärte [50]), am liebsten mit dir, wenn du wolltest, Das gemeinschaftlich durchforschen.

Und Protagoras sagte: Ich, lieber Sokrates, lobe deinen Eifer und dein Durchmustern unserer Untersuchung. Denn wie ich in Anderm kein schlechter Mensch zu sein glaube, so ist auch von Misgunst Niemand so frei als ich; habe ich doch über dich gegen Viele erklärt, daß ich unter Allen, mit denen ich zusammenkomme, dich am höchsten schätze, vorzüglich unter Denen deines Alters, und erkläre, es solle mich nicht wundern, wenn du unter Denjenigen eine Stelle erlangst, denen ihre Weisheit einen Namen erwarb. Und über diese Gegenstände wollen wir, sobald du willst, ein anderes mal sprechen; jetzt aber ist's an der Zeit, auch auf etwas Anderes zu kommen.

362 Ja, so wollen wir es, sagt' ich, machen. Denn auch für mich ist's an der Zeit, dahin, wovon ich schon längst sprach, zu gehen. Nur dem schönen Kallias zu Gefallen blieb ich hier.

Nachdem wir solche Reden geführt und angehört hatten, entfernten wir uns.

Anmerkungen.

1. Zur Einleitung.

1) Nach Diogenes von Laërte (9, 52) foderte Protagoras zuerst unter allen Weisheitslehrern für seine Vorträge ein Honorar und zwar von nicht weniger als hundert Minen (etwa 2350 Thlr.); hiermit stimmt auch die vom Sokrates gegen Hippokrates ausgesprochene Befürchtung überein, daß Dieser, um nur dem Sophisten gerecht zu werden, zu seinem eigenen Vermögen auch noch das seiner Freunde zusetzen werde. Unverhohlen nennt sich Protagoras selbst (p. 328) einen Tugendlehrer, dessen Unterricht wol noch eines größern Lohnes werth sei, als den er fodere.

2) Vgl. die Einleitung zum ersten Alkibiades.

3) Ganz ähnlich ist die geistreiche Erklärung des hesiodeischen Mythos vom Prometheus, welche Hegel (Vorlesungen über die Phil. der Religion, 2, 93) gegeben hat; er sagt dort unter Anderm: „Was Prometheus die Menschen gelehrt, sind nur solche Geschicklichkeiten, welche die Befriedigung natürlicher Bedürfnisse angehen; in der bloßen Befriedigung dieser Bedürfnisse ist nie eine Sättigung, sondern das Bedürfniß wächst immer fort und die Sorge ist immer neu."

4) Wenn Schleiermacher seiner Annahme zu Gefallen, daß der Mythos dem Protagoras nachgebildet sei, sogar in der Sprache desselben Fremdartiges findet, so können wir dagegen durchaus nur Platon's Sprache darin erkennen. Doch ist eine poetische Färbung, ein dichterischer Schwung in der Darstellung desselben unverkennbar.

5) Diog. Laert., 9, 55. Protagoras starb nicht in Athen, das er als Gottesleugner meiden mußte, als die vorzüglich durch Antiphon den Rhamnusier bewirkte aristokratische Umgestaltung des Staates für einige Zeit durchgesetzt war.

6) Freilich berichtet Diogenes auch, daß er nach Andern schon im siebzigsten Lebensjahre gestorben sei, womit sogar Platon im Menon (p. 91) übereinstimmt. Wenn wir nun nicht annehmen wollen, daß Platon sich in zwei der Zeit nach nicht weit auseinanderliegenden Dialogen so auffallend widersprochen habe, so würde auch das hohe Alter, das Platon dem Protagoras in unserm Gespräche beilegt, zu den aus einer spätern Zeit herübergenommenen Ausschmückungen gehören.

7) Wenn Alkibiades wirklich Ol. 82, 3 geboren ist (vgl. Anm. 38 zum ersten Alkibiades), so war er 432 (Ol. 87, 1) eben in sein neunzehntes Jahr getreten. Jedenfalls aber muß Platon die Unterredung zwischen Sokrates und Alkibiades, die er in jenem frühern Dialoge darstellt, als etwas früher angenommen haben, als die Zusammenkunft der Sophisten im Protagoras.

8) Andokides gegen Alkibiades, S. 30 (Stephan).

9) In diesem Lustspiele des feinen und geschmackvollen Dichters Pherekrates bestand der Chor, wie Platon angibt, aus Misanthropen, also wol aus Menschen, die, aller bürgerlichen und gesetzlichen Ordnung abhold und mit einer zum Theil schon überbildeten Gesellschaft zerfallen, in die Wildheit roher Naturvölker zurückgekehrt waren. Die Annahme Heinrich's (in einer Abhandlung über die Stelle des Protagoras, Kiel, 1813), daß jene Wilden Kentauren gewesen seien, beruht auf einer Verwechselung jenes Stückes mit dem Cheiron, einer andern Komödie desselben Dichters. Wie in der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts der Überdruß an dem verfeinerten Leben der Gesellschaft in den höhern Ständen die Vorliebe für die Schilderungen einfacher Naturvölker hervorrief, so mag es damals auch in Athen gewesen sein; daher die idealen Schilderungen der versunkenen Atlantis bei Platon und des Perserthums bei Xenophon. Auch in den Vögeln des Aristophanes entfliehen zwei der menschlichen Gesellschaft müde Athener den Wirren des verderbten Staatslebens in das heitere, luftige Reich der Vögel.

10) Athen., V (S. 240, Schweighäuser). Die genaue Bestimmung bei Athenäos, der auch den Aristios als ersten Archonten jenes Jahres nennt, also aus den Didaskalien schöpfte, läßt keinen Zweifel an seiner Angabe aufkommen.

11) Athen., V, 18 (S. 339). Wenn übrigens Athenäos gegen Platon noch Das anführt, daß der Eleer Hippias als Peloponnesier nur Ol. 89, 2 (423) ungehindert nach Athen habe kommen dürfen, weil in diesem Jahre zwischen den kriegführenden Mächten ein Waffenstillstand auf ein Jahr bestanden habe (Thukydides 4, 118), so würde doch dadurch nur eine frühere Zeit, nicht aber die neunzigste Olympiade ausgeschlossen, wo unter dem Schirme des Friedens des Nikias Hippias lange genug in Athen verweilen konnte. Überdies läßt sich füglich bezweifeln, daß die Athener gegen diesen kosmopolitischen Weisen, der noch dazu einem bei dem Kriege nur schwach betheiligten kleinen Staate angehörte, das strenge Recht des Krieges würden geltend gemacht haben.

12) Damit stimmt auch, daß nirgend in unserm Dialoge des großen griechischen Krieges gedacht wird.

13) Plut. consol. ad Apollon., c. 38. Wenn auch Platon (S. 310) einer noch frühern Anwesenheit des Protagoras zu Athen gedenkt, als

Hippokrates noch ein Kind war, so mag der Sophist, der ja, wie unsere reisenden Virtuosen, ein stetes Wanderleben führte, entweder wirklich schon etwa acht Jahre früher zuerst in Athen gewesen sein, oder Platon verwechselt auch hier einen Besuch des Protagoras vor dem Kriege mit jenem spätern, hinlänglich beglaubigten während des Krieges.

14) Es ist ein sehr bemerkenswerther Zug, daß p. 330 die Weisheit als der bedeutendste unter den einzelnen Theilen der Tugend bezeichnet wird.

15) Unbegreiflich ist es, wie Schleiermacher sagen kann, die Ideenlehre fange im Protagoras schon an, von dem mythischen Gebiete, auf welchem sie im Phädros blieb, in das wissenschaftliche überzugehen, da ja in unserm Dialoge nirgend auch nur ein Ausdruck vorkommt, der an die Ideenlehre erinnern könnte; denn wenn (p. 330) die Gerechtigkeit als allgemeiner Begriff von dem Gerechten unterschieden und in den einzelnen Seiten oder Theilen der Tugend immer ihr einiges, untheilbares Wesen festgehalten wird, so geht dies doch in keiner Weise über die sokratische Lehre von den Gattungsbegriffen hinaus; höchstens mag man darin Keime und Ahnungen der Ideenlehre finden.

16) Allerdings spricht sich schon im Protagoras, doch immer in heiterer Form, in manchen Zügen eine recht gründliche Verachtung des Sophistenwesens aus, wie wenn Hippokrates bei dem Gedanken, ein Sophist werden zu wollen (p. 312), erröthet, oder wenn der Thürhüter des Kallias (p. 314) den Sokrates und Hippokrates nicht einlassen will, weil er sie für Sophisten hält, und mit derber Offenheit seiner Verachtung gegen diese Menschenclasse Luft macht.

2. Zur Übersetzung.

1) Odyssee, X, 279.

2) Hippokrates, der einzige unter den in der Erzählung des Sokrates Auftretenden sonst weiter nicht bekannte; doch gibt uns Sokrates selbst, indem er ihn dem Protagoras vorstellt (Kap. 8), über die Verhältnisse des wißbegierigen jungen Mannes einen ziemlich genauen Bericht.

3) Önoë. Außer mehren Flecken und Städten Griechenlands dieses Namens gab es auch zwei so benannte Flecken oder Gaubezirke in Attika, den einen an der böotischen Grenze, den andern in der Nähe des schlachtberühmten Marathon. Von einem dieser beiden ist hier die Rede.

4) Kallias. Das Geschlecht des Hipponikos und Kallias war eins der reichsten und angesehensten in Athen. (So nennt auch [Kap. 24] Hippias das Haus des Kallias das reichste und angesehenste in Athen.) Das Ehrenamt eines Fackelträgers bei den Eleusinischen Mysterien

war in ihrer Familie erblich; unsers Kallias Großvater, mit ihm gleiches Namens, wird (Plutarch, Aristides, 25) der reichste Athener genannt. Aber die Gastfreiheit, die wir den hier auftretenden Kallias in so großartiger Weise vornehmlich gegen Sophisten üben sehen, Staatsämter, wie das eines Feldherrn und Gesandten, die er auf eine für seine Finanzen nicht vortheilhafte Weise verwalten mochte, daneben Dirnen und Schmeichler brachten ihn so herab, daß er in Dürftigkeit starb.

5) Hippokrates, der berühmte koïsche Arzt, übte während der im zweiten Jahre des peloponnesischen Krieges zu Athen ausgebrochenen Pest dort die Heilkunde. Er leitete wirklich seine Abkunft von dem Schirmherrn seiner Kunst, dem Asklepios, her.

6) Zwar treten in den Dialogen unsers Platon neben einem Hippias, Euthydémos, Dionysodóros, die dem Bilde, welches unter unsers Sokrates Firma Aristophanes in den Wolken von einem Sophisten entwirft, ziemlich entsprechen, auch Ehrenmänner, wie eben unser Protagoras, vor Allen aber der ehrwürdige Parmenides, als Sophisten auf; demohngeachtet hatte aber der Name Sophist, wegen der mehr auf Täuschung, Ostentation und Gelderwerb als auf Erforschung der Wahrheit berechneten Richtung ihrer Kunst, in der sokratischen Schule einen üblen Klang. Eigentlich bezeichnete σοφιστής einen Weisheitslehrer, wie κιθαριστής, γραμματιστής, γυμναστής einen Lehrer im Citherspiel, in der Grammatik, in Leibesübungen.

7) Zu dem Hause des gastfreien Kallias führte eine auf Säulen ruhende Vorhalle. Das Haus selbst bildete ein Viereck, welches einen rings von Säulengängen umgebenen Hof einschloß.

8) Ahnte vielleicht der seinem Herrn treuergebene Thürsteher, wohin des Kallias übertriebene Gastfreiheit führen werde, und zeigt er sich darum so bärbeißig gegen die Eintritt Begehrenden? Vgl. Anm. 4.

9) Paralos. Mit einer ihm verwandten Frau, in erster Ehe mit dem Hipponikos, dem Vater unsers Kallias, dessen Mutter sie war, vermählt, zeugte Perikles die hier erwähnten Söhne, Paralos und Xanthippos. Charmides ist unsern Lesern schon aus dem Gespräche bekannt, das seinen Namen führt.

10) Odyssee, XI, 601.

11) Die nähere Bekanntschaft des Arztes Eryximachos werden wir im Gastmahl, die des jungen Phädros ebendaselbst sowie in dem nach ihm benannten Gespräche machen. Des Andron geschieht noch einmal im Gorgias (487) Erwähnung.

12) Odyssee, XI, 582.

13) Wie genau in solchen Nebendingen unser Platon ist, beweist der Umstand, daß Philostratos unsern Prodikos — aus Keos, Schüler des Protagoras, wie dieser in Griechenland umherziehend, um für Geld

Unterricht in der Philosophie und der von ihm vorzüglich bearbeiteten Synonymik zu ertheilen — als einen weichlichen Lebemann schildert.

14) ὁ ἐκ τῶν Κεραμέων. Kerameis hieß eine der 174 Gemeinden oder Sprengel, in welche Attika getheilt war.

15) Pausanias. Wir werden ihm unter den Gästen des Agathon im Gastmahl wieder begegnen. Auch in Xenophon's Gastmahl ist er einer der Gäste unsers Kallias. In Platon's Gastmahl werden wir auch die nähere Bekanntschaft des Trauerspieldichters Agathon machen, dem auch in der Thesmophorienfeier des Aristophanes eine Rolle zugetheilt ist.

16) Kritias ist unsern Lesern schon aus dem Charmides bekannt.

17) Herodikos, aus Megara, verband die verwandten Künste der Leibesübungen und der Heilkunde. Er lebte zu Selybria oder Selymbria in Thrake, daher sein hier erwähnter Beiname.

18) Hippias, der Tausendkünstler, wußte de omni scibili et aliis quibusdam zu sprechen; dessen erinnern wir uns aus dem ersten Gespräche, das seinen Namen trägt.

19) „Bis, auf der Prytanen Geheiß, die Bogenschützen ihn" ꝛc. Funfzig Prytanen aus dem Rathe der Fünfhundert führten der Reihe nach in diesem Rathe und in den Volksversammlungen den Vorsitz; in den letztern standen ihnen die Bogenschützen, eine Art von Stadtknechten, zur Aufrechthaltung der Ordnung zu Gebote. Aristoph. Thesmophorienfeier, 930 fg.

20) Ariphron, ein Bruder des Perikles und, nach Plutarch, Mitvormund seiner Neffen Alkibiades und Kleinias.

21) „Da Epimetheus nicht besonders weise war." Das deutete der Urheber dieser die ersten Anfänge aller Cultur versinnlichenden Sage schon durch die Namen an; Epimetheus heißt der Nachbedenkende, Prometheus der Vorbedenkende.

22) Bekanntlich mußte Prometheus, eine lange Reihe von Jahren hindurch an den Kaukasus geschmiedet, während welcher ihm täglich ein Adler die in der Nacht nachwachsende Leber abfraß, die seinen Menschen zugewendete Wohlthat des Feuers büßen. Unter andern Dichtern gab diese Sage dem Äschylos Stoff zu drei Trauerspielen, dem feuerbringenden, dem gefesselten und dem befreiten Prometheus. Nur das zweite derselben hat sich erhalten, in ihm aber vielleicht die erhabenste Dichtung des griechischen Alterthums.

23) ἐπὶ τῶν βάθρων. Andere Übersetzer und Erklärer denken hier an die Schulbänke, denen ähnlich, deren im 7. und 8. Kapitel gedacht wurde, wo sie auch βάθρα heißen. Wenn wir aber bei Pollux βάθρα σπογγίζειν (die βάθρα mit dem Schwamme abwischen) und μέλαν τρίβειν (die schwarze zum Schreiben bestimmte Farbe reiben) nebeneinander aufgeführt finden, so müssen wir auch unter den mit dem Schwamme zu reinigenden βάθρα nicht Bänke, sondern in den Lehr-

zimmern aufgehangene Tafeln verstehen; auf solche schrieben auch, nach unserer Stelle, die Elementarlehrer einzelne zum Auswendiglernen bestimmte Denkverse.

24) πρωϊαίτατα εἰς διδασκάλων τῆς ἡλικίας ἀρξάμενοι φοιτᾶν. Man verbindet gewöhnlich πρωϊαίτατα τῆς ἡλικίας, nimmt dann eine ziemlich harte Versetzung der Wörter (Hyperbaton) an und erhält einen sehr müßigen Zusatz zu πρ. und dem folgenden Ὀψιαίτατα. Weit natürlicher dünkt es mir, τῆς ἡλικίας mit den beiden Worten, auf die es folgt, εἰς διδασκάλων (οἴκους) zu verbinden. Der Reiche schickte seine Söhne nicht blos als Knaben zum Elementarlehrer, das geschah auch von den Armen, sondern ließ sie auch später in vielen andern, ihrem jedesmaligen Alter angemessenen Gegenständen unterrichten.

25) Der athenische Lustspieldichter Pherekrates, ein Zeitgenosse des Aristophanes, brachte das hier erwähnte Lustspiel „die Wilden" im Jahre 420 auf die Bühne. In ihm stellte Pherekrates, die damals während des peloponnesischen Krieges unter den Athenern immer mehr einreißende Gesetzlosigkeit zu züchtigen, einen Chor von wilden Naturmenschen auf, die ohne Erziehung, Gesetze und Gerichtshöfe in den Tag hineinlebten und durch keinen Zwang zur Erlangung und Ausübung der Tugend sich angetrieben fühlten. Der alexandrinische Kanon zählt achtzehn Stücke dieses Pherekrates als mustergiltig auf. Bode, Gesch. der hellen. Dichtkunst, III, 2, 152 fg.

26) Nach Stephanus' wahrscheinlicher Vermuthung: Καὶ οὐδείς σοι φαίνεται εἶναι. Ὥσπερ ꝛc. statt der Lesart der Handschriften K. o. σ. φαίνεται. Εἶθ' ὥσπερ ꝛc.

27) Des Polykleitos geschah schon im dritten Kapitel als eines ausgezeichneten Bildhauers Erwähnung.

28) Krison aus Himeria in Sikelien trug drei mal hintereinander in den olympischen Spielen als Wettläufer den Preis davon.

29) Auf diese Verwendung des Alkibiades zu seinem Gunsten bezieht sich Sokrates schon im ersten Kapitel.

30) Das Lied des Simonides (Kap. 26—31). Nach der Erzählung des Rhetors Themistios erklärte Protagoras die Gedichte des Keers Simonides für Geld, sowie er auch seine anderweitigen Vorträge, das ersehen wir selbst aus unserm Gespräch, sich bezahlen ließ. Wahrscheinlich war es dieser Umstand der unsern Platon veranlaßte, theils den Protagoras eine auf die Lehrbarkeit der Tugend bezügliche Stelle aus einem Gedichte gerade dieses Dichters anführen zu lassen, um denselben eines Widerspruchs mit sich selbst zu zeihen, theils dem Sokrates eine geistreiche Rechtfertigung des Dichters, gegen des Protagoras den Sokrates anfangs selbst in Verlegenheit setzende Anklage, sowie überhaupt eine höchst scharfsinnige Erklärung eines großen Theils des Simonideischen Liedes in den Mund zu legen und so denselben auch auf die-

sem Felde einen siegreichen Wettkampf mit Protagoras bestehen zu lassen, auf welchem dieser sich ganz besonders einheimisch wähnte. Diese uns günstige Wahl hat uns ein bedeutendes Bruchstück eines in mehr als einer Hinsicht sehr merkwürdigen, freilich mehr didaktischen als lyrischen Gedichts des Simonides erhalten.

Simonides, der schon als neunzehnjähriger Jüngling dichterische Berühmtheit erlangt hatte, hielt sich in seinem zweiunddreißigsten Jahre am Hofe des Hipparchos in Athen auf; nach dessen Ermordung scheint er am Hofe der Aleuaden und Skopaden in Thessalien einen Zufluchtsort gefunden zu haben, deren Andenken er durch Siegeslieder und Trauergesänge verherrlichte. Zu diesen Siegesliedern gehörte auch das, welches Protagoras eines Widerspruchs zeiht und das Sokrates mit seinen Bemerkungen begleitet. Zugleich knüpft sich an dasselbe theils die historisch begründete Sage vom Untergange des ganzen Hauses der Skopaden, theils gab es dem, seines guten Gedächtnisses wegen berühmten, Simonides die Veranlassung zur Erfindung der ersten Elemente einer auch in unsern Tagen mit Glück weiter ausgebildeten Kunst, der Gedächtnißkunst. Der als Gewaltherrscher wol nicht beliebte Skopas mochte durch Das, was Simonides in der von Sokrates durchgegangenen Stelle zur Entschuldigung und Vertheidigung des nicht in jeder Lage sich wacker zeigenden Mannes sagt, sich nicht besonders erbaut gefühlt haben und benutzte nun das in einer andern, uns nicht erhaltenen Stelle des Liedes enthaltene Lob der Dioskuren zum Vorwande, dem Simonides nur die Hälfte des bedungenen Dichtersoldes auszuzahlen; die andere Hälfte möge er von den Dioskuren sich bezahlen lassen. Doch lud er ihn zum Siegesschmause. Da soll während dieses Mahles Simonides von zwei unbekannten Jünglingen aus dem Saale der Schmausenden gerufen, dieser aber hinter ihm zusammengestürzt sein. So retteten die Dioskuren ihrem Dichter das Leben, denn alle übrigen Gäste fanden ihren Tod. Simonides aber fand die entstellten Leichname heraus und gab sie den Ihrigen zur Bestattung zurück, indem er sich erinnerte, in welcher Aufeinanderfolge sie zu Tische lagen. Das brachte ihn auf den Gedanken, das Memoriren eines größern Ganzen, z. B. einer Rede, dadurch sich zu erleichtern, daß er die einzelnen Theile Desselben an gewisse Örtlichkeiten knüpfte; durch eine sehr natürliche Gedankenverbindung kamen ihm nun auch, mit der ihm wohlbekannten Örtlichkeit, die daran geknüpften Redetheile in das Gedächtniß. Quinct. institt., XI, 2, 11. Cic. de Orat., II, 86.

Unsere Übersetzung anbetreffend müssen wir bemerken, daß sich die Urschrift in weit kunstreichern, antistrophischen Rhythmen bewegt; aber von den kaum zu überwindenden Schwierigkeiten abgesehen, die eine Nachbildung im Deutschen gehabt haben würde, wäre wol kaum ein Procent unserer Leser im Stande gewesen, das Taktmaß eines so

fremdartigen und kunstvollen Rhythmus durchzuhören. Demnach zogen wir es vor, Alles in freien, anapästischen Versen wiederzugeben.

31) Ilias, 21, 308.

32) Hesiodos' Hauslehren, 289 fg.

33) Um den hier stattfindenden Gegensatz zu fassen, muß man wissen, daß die Keer des Rufes einer guten Staatseinrichtung und eines gesetzmäßigen, wohlgesitteten Lebens sich erfreuten.

34) Wir erinnern an die alten und weisen Gesetzgeber, Minos und Lykurgos.

35) Kap. 8.

36) Die Das einsahen.

37) In Lakonien.

38) Vers eines uns übrigens unbekannten gnomischen Dichters, der auch vom Xenophon in den Denkwürdigkeiten (I, 2, 20) angeführt wird.

39) Sowol das Vorhergehende, als die Parenthese, die das Gesagte auf ein Wissen bezieht, zeigt, daß wir hier bei ἀγαϑός an eine Geschicklichkeit, an die Fertigkeit in einer Wissenschaft oder Kunst, und bei κακός an Unwissenheit und Unkunde zu denken haben.

40) Simonides bedient sich hier, was natürlich in der Übersetzung nicht ausgedrückt werden konnte, statt der gewöhnlichen Form ἐπαινέω der äolischen ἐπαίνημι. Lesbos, deren Hauptstadt Mytilene war, bewohnte ein äolischer Völkerstamm.

41) Ilias, X, 224.

42) Kap. 8.

43) Ἐν ὑμῖν vor euch, als Richtern in der Sache, wie z. B. ἐν ϑεοῖς Soph. Ant., νικᾶν ἄξιος des Sieges werth, insofern Jemand die Kräfte besitzt, ihn davon zu tragen, dem Kampfe gewachsen ist.

44) Das Gerade mit dem Geraden, oder das Ungerade mit dem Geraden und umgekehrt.

45) Nicht ohne Absicht läßt Platon den Sokrates auch die beiden andern Sophisten zur Theilnahme an der Untersuchung auffodern. Er gibt dadurch zu erkennen, daß es ihm nicht um den Sieg über Protagoras, sondern um Erforschung der Wahrheit zu thun sei und bereitet so den friedlichen Schluß der ganzen Unterredung vor.

46) Kap. 18.

47) Kap. 33.

48) Kap. 34.

49) Daß Prometheus den Vorbedenkenden, Epimetheus den Nachbedenkenden bezeichne, bemerkten wir schon Anm. 21.

50) Kap. 33.

Anhang

einiger dem Platon fälschlich zugeschriebenen, aber doch aus seinem Zeitalter herrührenden Werke.

I.

Alkibiades der Zweite oder das Gebet.

[illegible]

Einleitung.

Auch in den unvollkommensten Religionsformen ist das Gebet immer als der höchste Act des religiösen Lebens und als der Mittelpunkt alles Gottesdienstes angesehen worden; darum gibt es keinen bessern Maßstab zur Beurtheilung der Reinheit der religiösen Vorstellungen und Anschauungen ganzer Völker und einzelner Menschen, als ihre Ansichten vom Gebete. Auf der untersten Stufe der geistigen und sittlichen Bildung wird dem Gebete eine unmittelbare, fast magische Wirkung zugeschrieben; hier besteht der Wahn, daß die göttlichen Wesen sich durch Gebete und die mit diesen verbundenen Gaben entweder zwingen oder überreden lassen, den Betenden irgend ein äußeres Gut zu gewähren oder sie von einem äußern Übel zu befreien. Einem etwas höhern Bildungsgrade entspricht eine zweite Ansicht, nach welcher das Gebet, wie das Opfer und jeder andere Gottesdienst, als eine Gott oder den Göttern schuldige, darum an feste Formen und Formeln, an bestimmte Orte und Zeiten unwandelbar gebundene Pflichtübung gefaßt wird, durch welche der Mensch bald eine schuldige Gegenleistung für empfangene Wohlthaten abträgt, bald in dem Bewußtsein, andere Pflichten verletzt oder nicht hinlänglich erfüllt zu haben, die strafende Gerechtigkeit durch pünktliche Erfüllung einer Pflicht, die ihm als die höchste erscheint, zu versöhnen sucht. Dem geistig und sittlich durchgebildeten Menschen endlich ist das Gebet weder Mittel zu einem persönlichen Zweck noch äußerliches Pflichtwerk; es ist ihm ein rein geistiger nur auf sittliche Güter gerichteter Act, ein Act des tiefsten religiösen Gefühls, in

welchem der gottverwandte Geist zu seinem göttlichen Urquell zurückstrebt, getragen von dem Bewußtsein der Willenseinheit mit Gott, dem höchsten Gute, und durch stete Erneuerung dieses Bewußtseins eine unbedingte, dem eigenen Willen entsagende Hingabe an den göttlichen Willen bewirkend, von welchem ihm nur Gutes kommen kann. Dies ist der Standpunkt des Christenthums, auf welchem auch das Opfer aufhört und das lebendige Wort und das ethisch-religiöse Symbol der einzige Gottesdienst bleibt.

Es wäre eine anziehende, reichen Ertrag verheißende Aufgabe, nachzuweisen, wie die Vorstellungen vom Gebete bei den bedeutendsten Völkern der alten Welt sich immer mehr vergeistigt und der Reinheit der christlichen Ansicht angenähert haben. Für die Geschichte der griechischen Geistesentwickelung ist auch in dieser Beziehung Sokrates von der größten Bedeutung. Mit seinem einfach frommen Sinne erkannte er die hohe Wichtigkeit des Gebets für das sittliche Leben der Menschen, indem er seine Schüler lehrte, von den Göttern nichts weiter zu erflehen, als das Gute schlechthin, da die Götter selbst am besten wüßten, was den Menschen gut sei. Eben darum legte er auch auf die Opfer nur dann ein Gewicht, wenn sie aus frommem Herzen kämen [1]). Dem Sokrates ist die Religion wesentlich eins mit der Ethik; die Frömmigkeit ist ihm nur ein Element des einen, untheilbaren Begriffs der Tugend; aber die von alter Zeit überkommenen, mit dem geschichtlichen Leben des Volks verwachsenen religiösen Anschauungen und Gebräuche will er nicht bestreiten, sondern sie mit schonender Anbequemung an die Fassungskraft der Meisten, ohne künstliche Deutung, in der einfachsten Weise als Mittel zur Erreichung sittlicher Zwecke beibehalten; von jener tiefsinnigen, symbolischen Auffassung der Volksreligion und ihrer Gebräuche, durch welche Platon beide mit den reinen Vernunftideen zu vermitteln suchte, findet sich bei Sokrates, wenigstens nach Xenophon's Darstellung, noch keine Spur. Alle von Sokrates ausgegangenen philosophischen Schulen, namentlich die platonische und die stoische, sind im Wesentlichen jener reinern Ansicht vom Gebet und dem äußern Gottesdienste treu geblieben, von welcher erst die spätern Neuplatoniker wieder abfielen [2]). Von dem christ-

lichen Standpunkte unterscheidet sich der sokratische nur dadurch, daß auf diesem Bitte und Gewährung noch als getrennte, äußerlich auseinanderliegende Acte erscheinen, während auf jenem in der unbedingten Hingabe an den göttlichen Willen und in der dadurch bewirkten Erfüllung mit dem göttlichen Geiste Gebet und Erhörung ungetrennt zusammenfallend erscheinen.

Auf jenem rein sokratischen Standpunkte steht auch der Verfasser dieses kleinen Dialogs. Er hat die Frage: „Wie soll man beten?“ nicht ohne Geist beantwortet. Wie Sokrates bei Xenophon, hebt auch er, ohne den Glauben und den Götterdienst seines Volkes entschieden zu verwerfen, die demselben zum Grunde liegende ethische Seite hervor. Das Gebet ist auch ihm nicht ein äußerliches Werk, dessen Zweck die Bestimmung des göttlichen Willens zur Gewährung einzelner untergeordneter oder falscher und nichtiger Güter ist, sondern ein sittliches Thun, das auf dem Wissen von dem höchsten Gute beruht und durch das immer lebendige Streben nach diesem Gute hervorgerufen wird. Ganz im Geiste des Sokrates, dem nur das bewußte Thun ein sittliches und des Menschen würdiges ist, sucht auch unser Verfasser das Gebet auf das Wissen und vernünftige Erkennen des Guten zurückzuführen; denn da der Vernünftige nur um wirkliche Güter bitten wird, so muß er wissen, was ein Gut und was ein Übel ist, das aber kann er nur, wenn er bis zur Erkenntniß des Besten, des höchsten Gutes durchgedrungen ist, nach welchem dann alle einzelnen Güter gemessen werden. Nur wo diese Kenntniß des höchsten Gutes den Gegenstand und die Art des Gebetes bestimmt, hat das Gebet sittlichen Werth und nur so kann der Betende auf Erfolg rechnen; nur wo Gerechtigkeit und Vernunft die Seele des Gottesdienstes sind, können Gebete, Opfer und andere fromme Werke den Göttern wohlgefällig sein.

Aber nicht auf dem geradesten Wege gelangt der Verfasser zu diesen Gedanken. Sein Sokrates geht in seinem Gespräche mit Alkibiades, den er über das Gebet belehren will, zuerst ganz von der alltäglichen Erfahrung aus, daß die Menschen selten um wahre Güter bitten, sondern zuweilen in einer Art von Wahnsinn sich und den Ihrigen geradezu das Böse

statt des Guten erflehen, wo dann das Gebet zum Fluche wird, meistens aber aus Unverstand und Unkenntniß des Guten sich nichtige Güter erbitten, die in der That mehr Übel als Güter sind. Statt nun aber geraden Wegs auf sein Ziel, die Kenntniß der wirklichen Güter, loszugehen, verbreitet er sich, recht in der Weise eines angehenden Sokratikers, der mit den von dem Meister überkommenen Weisheitsschätzen noch nicht Haus zu halten gelernt hat, in einer für den Zweck des Gesprächs völlig unnützen und ziemlich ungeschickt durchgeführten Auseinandersetzung, über die verschiedenen Arten und Bezeichnungen der Unwissenheit, um darzuthun, daß jene dem Wahnsinn ähnliche Thorheit und Verblendung und dieser Unverstand, womit die Menschen das Üble statt des Guten erflehen, beide in gleicher Weise auf der Unkenntniß der wahren Güter beruhen und nur nach dem Grade, nicht nach dem Wesen voneinander verschieden sind. Erst nach dieser Abschweifung warnt Sokrates seinen jungen Freund, nicht, gleich den Thoren und Unwissenden, um falsche Güter zu bitten, damit nicht die Götter, wenn sie einmal in der Stimmung des Erhörens wären [3]), ihm auf seinen Wunsch ein großes Übel, etwa die mit vielen und großen Gefahren verbundene Alleinherrschaft über Athen verleihen möchten. Wir dürfen annehmen, daß der Verfasser in dieser des Sokrates ganz unwürdigen Vorstellung von den Göttern weniger seine eigene Meinung aussprechen, als einen bittern Spott über die unverständigen Ansichten der Menge anbringen wollte [4]). Jener verkehrten Weise des Betens stellt dann Sokrates in dem schönen Gebete eines unbekannten Dichters, daß die Götter den Menschen das Gute auch ungebeten verleihen, das Böse aber, auch wenn sie darum bäten, von ihnen abwenden möchten, eine reinere und würdigere Ansicht gegenüber. Aber diese Formel ist doch immer noch ohne einen bestimmten Inhalt; der Mensch stellt sich durch sie gewissermaßen nur gegen die Götter sicher, dieser Sicherstellung aber bedarf es nicht mehr, wenn er weiß, um welcher Güter Gewährung und um welcher Übel Abwehr er bitten soll; denn Unwissenheit ist hier, wie überall, die Ursache aller Übel. So kommt der Verfasser allmälig zu dem wahren und schönen Grundgedanken seiner Untersuchung, daß keine Erkenntniß ohne die Erkenntniß des

Besten, also des höchsten Gutes, einen Werth habe, und daß, wenn einer auch alles übrige Wissen besäße, dieser Kenntniß aber ermangelte, ihm sein Wissen selten nützen, aber vielfach schaden würde. Dabei zeigt er sehr treffend, wie hohl und nichtig das Vielwissen und Vielkönnen sei, wenn es nicht in dem Wissen vom höchsten Gute seinen Mittelpunkt und seinen sittlichen Halt finde; ein Staat, in welchem jene Vielwisserei herrscht ohne diese Kenntniß des höchsten Gutes, ist ihm ein steuerlos auf hoher See im Sturme treibendes Schiff. Dieser Gedanke wird in der den Lakedämoniern zugeschriebenen Gebetsformel, welche das Schöne zum Guten erbitten lehrt, kurz zusammengefaßt und so das Mangelhafte jenes frühern Gebets durch einen treffendern Ausdruck ergänzt. Dabei muß freilich bemerkt werden, daß der Verfasser, noch ganz in sokratischer Weise, das Gute ohne Weiteres dem Nützlichen gleichstellt, ohne dabei, wie Platon in seinen spätern Dialogen that, die äußere und die sittliche Nützlichkeit streng zu unterscheiden.

Aber auch zu diesem Gedanken müssen wir unserm Verfasser auf allerlei seltsamen Umwegen folgen. Um zu zeigen, daß das Wissen, wenn es nicht von der Kenntniß des höchsten Gutes begleitet werde, mehr ein Übel sei als ein Gut, beweist er mit der breitesten Umständlichkeit, daß Unwissenheit ein relativer Begriff und daß das Nichtwissen nur ein relatives, nicht ein absolutes Übel, vielmehr unter Umständen ein Glück zu nennen sei. Zum Beweise dafür müssen ihm die beiden, ebenso ungeschickt erdachten als plump ausgeführten Beispiele von dem Muttermorde des Orestes und von einem etwaigen Mordversuche des Alkibiades auf seinen Oheim Perikles dienen. So gelangt er dann endlich zu dem Satze, daß für Den, der das Beste nicht kenne, die Unkenntniß aller andern Dinge mehr nützlich als schädlich, mithin auch umgekehrt das Wissen von allen andern Dingen mehr schädlich als nützlich sei. Schwerlich würde Sokrates selbst, der überhaupt nur das Wissen vom Guten und Üblen, also das ethische Wissen als ein wahrhaftes Wissen anerkannte, sich zu einer solchen Beweisführung herbeigelassen haben.

Jene nützlichste aller Kenntnisse, die Kenntniß des Besten, ist nun zugleich der Punkt, von welchem aus Sokrates den

Alkibiades die Frage beantworten lehrt, die den Hauptgegenstand des Gesprächs bildet. Denn wenn das Gebet mit jener Kenntniß der höchsten Güter verbunden ist, wird es statt eines blos äußerlichen, auf gedankenlosem Aberglauben und Selbstsucht beruhenden Beginnens ein innerlicher, der Sittlichkeit vielfach förderlicher, von klaren Begriffen über das Göttliche ausgehender Act. Der Betende weiß, was und wie er beten soll; er weiß, daß er nur um wahre Güter bitten und daß er den Göttern die Kenntniß dieser Güter zutrauen darf. Er weiß aber auch, daß die Götter nicht durch Opfer und Geschenke bestimmt werden, wie ein habgieriger Wucherer, sondern daß sie das Herz des Betenden ansehen und ihn prüfen, ob er gut und gerecht sei; darum werden prachtvolle Opfer und Weihgeschenke als an sich völlig werthlose Dinge verworfen und Gerechtigkeit und Frömmigkeit als das Einzige erkannt, was bei den Göttern, wie bei allen verständigen Menschen, einen absoluten sittlichen Werth hat. In diesen Gedanken begegnet sich unser Dialog mit dem platonischen Euthyphron, mit welchem er überhaupt manche Berührungspunkte hat. Der ganz anmuthige Schluß des Dialogs, in welchem Alkibiades dem Sokrates den Kranz überreicht, den er den Göttern weihen wollte, und auf alle Gebete und Opfer so lange verzichtet, bis Sokrates ihm den Nebel von seinen Augen genommen und ihn über die göttlichen Dinge belehrt haben werde, scheint darauf hinzudeuten, daß der Verfasser beabsichtigte, diesem Dialog noch eine das Wesen der Frömmigkeit tiefer begründende und das Verhältniß der Götter zu den Menschen genauer bestimmende Fortsetzung folgen zu lassen.

Gegen die Überlieferung, welche unsern Dialog unter Platon's Namen auf uns gebracht hat [5]), sind im Alterthume kaum hier und da einzelne Zweifel vorgebracht worden [6]). Mit seltener Einstimmigkeit haben dagegen seit Schleiermacher [7]) alle neuern Kritiker das Verdammungsurtheil über denselben ausgesprochen, und auch wir wüßten ihn nicht zu retten. Denn weder im Inhalte noch in der Form finden wir hier den großen Meister wieder, der, wie wir sahen, schon seinen frühesten Werken den unverkennbaren Stempel seines Geistes aufgedrückt hat.

Wir gehen nicht so weit, Alles in der kleinen Schrift unplatonisch oder des Platon unwürdig zu nennen; mehre Stellen derselben erinnern vielmehr ganz entschieden in Ton und Gedanken an Platon's echte Werke. Die parteiische Vorliebe für Sparta, verbunden mit der tiefen Verachtung des demokratischen Treibens und der unverständigen Politik der Athener, fanden wir schon in dem größern Alkibiades; die schöne Stelle, in welcher der Verfasser gegen die oberflächliche und der sittlichen Grundlage entbehrende Vielwisserei eifert, an welcher so häufig sinkende Völker und Staaten leiden, geht aus derselben Gesinnung hervor, wie die Verspottung des Vielwissers Hippias in den beiden nach ihm benannten Dialogen; der feine Spott auf die Dichter, welche Räthsel in ihren Gedichten anzubringen und ihre Gedanken, als gönnten sie dem Leser das Verständniß derselben nicht, geheimnißvoll zu verhüllen lieben [8]), ist ganz im Geiste Platon's; auch der Ausfall auf die Redner, die mit den Flötenspielern verglichen werden, da sie aus ihrer Flöte nur politischen Wind herausblasen, würde, wenn er etwa im Gorgias vorkäme, recht artig und witzig gefunden werden; endlich haben wir auch die leichte und spielende Art, mit welcher der Verfasser, unbekümmert um Wortsinn und Grammatik, Dichterstellen zu seinen Zwecken benutzt, vielfach bei Platon gefunden. An Euthyphron erinnert die Zusammenstellung der Frömmigkeit mit der Gerechtigkeit und Weisheit. Überhaupt verräth die reine Auffassung sokratischer Gedanken und der warme Eifer, mit welchem der Verfasser den rohen Vorstellungen der Volksreligion und dem gedankenlosen Aberglauben, wie dem demokratischen Unverstande der Menge entgegentritt, einen nicht unwürdigen Jünger des Sokrates.

Aber bei näherer Betrachtung können wir in dem Verfasser doch nur einen hier und da nicht unglücklichen, im Ganzen aber ziemlich ungeschickten Nachahmer Platon's erkennen. Schon die ängstlich platonisirende Sprache des Dialogs und seine dem Platon mühsam nachhinkende Periodik entbehrt der platonischen Anmuth, Fülle und Klarheit. Der Verfasser nimmt zuweilen einen Anlauf zu prächtigen, schöngegliederten Perioden, aber er erlahmt bei der Ausführung, das Ende entspricht oft nicht dem Anfange und die Glieder der Periode fallen schlaff

auseinander; jene bei Platon oft so anmuthige Nachlässigkeit, mit welcher er die angefangenen Satzfügungen plötzlich unterbricht und zu andern übergeht, artet bei dem Nachahmer in Uncorrectheit aus; dazu kommt eine große Schroffheit der Übergänge und ein häufig störender Mangel an verknüpfenden Partikeln; auch fehlt es nicht an Wendungen und Wörtern, die sonst nirgend bei Platon vorkommen und auch bei dessen Zeitgenossen noch nicht nachgewiesen sind [9]). Am meisten aber hat der Nachahmer den ersten Alkibiades ausgebeutet, ja an einigen Stellen fast wörtlich ausgeschrieben [10]). Anderes ist augenscheinlich aus dem Gorgias entlehnt. Dabei ist es ihm zuweilen seltsam ergangen. Während im ersten Alkibiades Sokrates in dem Herzen seines jungen Freundes liest, daß dieser lieber todt sein wolle, als nicht nach der ausgedehntesten Herrschaft streben, kehrt der Nachahmer diesen den glühenden Ehrgeiz des Alkibiades so treffend bezeichnenden Gedanken geradezu um; bei ihm fragt Sokrates den Jüngling, ob er denn wol, wenn ein Gott ihm die Herrschaft anböte, diese sogar dem Leben vorziehen würde, worauf Alkibiades gutmüthig genug erwidert, daß er das Leben doch noch über die Herrschaft stelle, da er ja diese ohne jenes gar nicht gebrauchen könne [11]). Ganz gedankenlos ferner knüpft der Nachahmer an die im Gorgias vorkommende Erzählung von dem makedonischen Könige Archeláos und von den Unthaten, durch welche dieser sich der Herrschaft bemächtigt hatte, einen nachahmenden Bericht über die letzten Schicksale desselben und seines Mörders an, ohne an der gröblichen Verwirrung der Zeiten, in welche er dabei geräth, einen Anstoß zu nehmen [12]). Auch die Fabel von der Antwort des Zeus Ammon an die von den Lakedämoniern bedrängten Athener erinnert an ähnliche Dichtungen bei Platon; nur würde dieser schwerlich von dem peloponnesischen Kriege (denn an einen andern kann doch wol nicht gedacht werden) in so unbestimmter und farbloser Weise geredet haben.

Was nun aber der Verfasser gar nicht einmal gestrebt hat zu erreichen, das ist die dem Platon eigenthümliche feine Charakterzeichnung und Motivirung und die Kunst, mit welcher dieser auch den am einfachsten angelegten Dialog zu einem kleinen Drama zu gestalten weiß. Hier ist keine Spur

von der frischen und üppigen Färbung der ersten platonischen Schriften; wie unbedeutend und seelenlos erscheint doch der immer nur zustimmende oder Dürftiges und Uncharakteristisches redende Alkibiades, verglichen mit dem spröden Jünglinge des platonischen Gesprächs, der nach und nach durch die Lehren des Sokrates eine völlige Umwandlung und Wiedergeburt an sich erfährt! Wenn wir von ihm im Anfange unsers Dialogs hören, daß er ernst zur Erde blickend zum Tempel ging, so scheint dies auf eine erregtere und ernstere Seelenstimmung hinzudeuten; aber bald hören wir aus seinem eigenen Munde, daß er sich eben gar nichts dabei denkt. Erst am Schlusse der Unterredung zeigt er etwas mehr Leben, als er freudig und vertrauensvoll dem Sokrates den dem Gotte bestimmten Kranz aufsetzt; doch ist auch dieser Zug ein dem platonischen Gastmahl entlehnter [13]).

Ebensowenig finden wir hier die platonische Kunst der bei allen Abschweifungen immer in strenger Stufenfolge zum Ziele fortschreitenden Gedankenentwickelung wieder. Wir machten schon vorher auf die völlig unnützen Erörterungen über die verschiedenen Arten der Unwissenheit und über den relativen Nutzen des Nichtwissens, sowie auf die ganz verfehlten Beispiele aufmerksam, an welchen dieser Nutzen dargethan werden soll. Aber auch die besten Gedanken des Dialogs werden weder gehörig vorbereitet noch dialektisch entwickelt. Das beste oder das höchste, über den einzelnen Gütern stehende Gut wird ohne Weiteres vorausgesetzt, nicht näher bestimmt, wie Das unter andern im Lysis in so trefflicher Weise geschieht; Gerechtigkeit und Weisheit werden der Frömmigkeit ohne vermittelnde Übergänge gleichgestellt, wogegen Platon im Euthyphron die Gleichheit jener Begriffe aus dem allgemeinen Tugendbegriffe zu erweisen sucht. Vergebens suchen wir in dem Dialoge nach jenen ahnungsvollen, neuen und tiefen Gedanken, den ersten Flügelschlägen des platonischen Genius, denen wir schon in den frühesten platonischen Schriften so oft begegnet sind.

Wer aber trotz aller dieser Bedenken doch noch geneigt sein sollte, das Schriftchen wegen der einzelnen des Platon nicht ganz unwürdigen Stellen etwa als ein leicht hingeworfenes Werk des Meisters anzunehmen, dessen letzte Zweifel wird

endlich der alles erlaubte Maß übersteigende Anachronismus beseitigen, dessen wir schon oben gedachten. Nach Diodoros (14, 37) wurde Archeláos in demselben Jahre, in welchem Sokrates hingerichtet ward, also Ol. 95, 1 (399) von seinem Günstling Krateuas ermordet [14]). Schon vorher hatte Alkibiades in Asien seinen Tod gefunden. Mag nun auch Platon immerhin die Zeitbestimmungen oft mit dichterischer Freiheit behandeln, so wird ihm doch Niemand den Unsinn zutrauen wollen, daß er zwei, vor oder doch gleichzeitig mit Archelaos gestorbene Männer sich über Dinge unterreden läßt, die nach des Letztern Tode vorgefallen sind. Dieser Unsinn wird um so größer, wenn man bedenkt, daß der Verfasser, indem er den Alkibiades als Jüngling und angehenden Schüler des Sokrates darstellt, das Gespräch etwa dreißig Jahre vor dem Tode des Archelaos gehalten werden läßt. Gesetzt aber auch, wir wollten dem Platon einen so gewaltigen Verstoß gegen die Geschichte zutrauen, so würde doch für unsern Dialog in der Reihenfolge der platonischen Schriften nirgends ein passender Platz zu ermitteln sein, man müßte denn annehmen, daß Platon noch nach dem Gorgias, in der Periode seiner reifsten Vollendung, ein so unvollkommenes Werk habe verfassen können.

Mit einem Nachahmer Platon's also, dessen Schrift aber schon früh als eine platonische angenommen wurde, haben wir es hier zu thun. Welcher Zeit aber und welcher Schule gehörte dieser Nachahmer an? Am allerwenigsten darf man mit einigen Alten an Xenophon denken, dessen Stil ein ganz anderer ist und der gewiß nicht in so auffallender Weise den Platon copirt haben würde. Böckh glaubte den Verfasser des Dialogs in der Zeit suchen zu müssen, wo bereits die stoische Schule weit verbreitet war [15]), weil er in der Stelle, wo Sokrates den Wahnsinn von andern Arten der Thorheit und Unwissenheit unterscheidet, eine polemische Bezugnahme auf den stoischen Lehrsatz, daß jeder Unverstand Wahnsinn sei [16]), zu finden glaubte. Aber zu einer solchen Unterscheidung konnte wol auch längst vor den Stoikern ein Sokratiker nach dem bestimmten Vorgange des Sokrates [17]) gelangen, der die Unwissenheit über sich selbst und über das eigene Wissen zwar vom Wahnsinn unterscheidet, aber zunächst an den Wahnsinn

grenzen läßt. Stallbaum weist den Dialog der alexandrinischen Periode an, die allerdings in ihrer gelehrten Muße fruchtbar genug an Nachahmern der vorangegangenen großen Musterschriftsteller war. Wir würden dann das Werkchen etwa als eine Schulübung voll zusammengelesener und ziemlich planlos zusammengestellter platonischer Gedanken und Redensarten ansehen können.

Aber auch diese Ansicht können wir nicht theilen. Eine solche Schulübung würde in der Form wahrscheinlich künstlicher und gewandter, aber auch kälter und glätter ausgefallen sein. Nur ein Mann, der zur Zeit der noch herrschenden, aber immer mehr verfallenden Demokratie in Athen lebte, konnte mit so warmem Eifer, mit so frisch aus dem Herzen strömendem Gefühle gegen die Verirrungen dieser Demokratie und gegen das verkehrte Treiben der Menge sprechen. Wie, wenn wir in unserer Schrift ein in der Form platonisirendes Werk eines Gliedes der kynischen Schule hätten? Manches in demselben führt auf einen Kyniker hin, die Derbheit des Ausdrucks und der Beispiele, die Verachtung der Vielwisserei, das wenn auch nur bedingte Lob der Unwissenheit, die männliche, tüchtige Kraft der Gesinnung [18]). Es läge nahe, an Antisthenes selbst, den Gründer der kynischen Schule, zu denken, da dieser einen Alkibiades geschrieben hat [19]); doch ist es nicht wahrscheinlich, daß ein Mann von so selbständigem Geiste, wie Antisthenes war, so offenbar den Platon sollte nachgeahmt haben. Aber wer hindert uns, irgend einen unbekannten, zugleich für Platon begeisterten Anhänger des Antisthenes als den Verfasser anzunehmen?

Wenn Persius in seiner zweiten und Juvenal in seiner zehnten Satyre ähnliche Gedanken über Gebet und Opfer aussprechen, so folgt daraus noch nicht, wie Buttmann will, daß diese Dichter ihre reinern Vorstellungen, die zu ihrer Zeit allgemein verbreitet waren, unserm Dialoge entlehnt haben.

Alkibiades der Zweite oder das Gebet.

Sokrates. Alkibiades.

1 Sokrates. Bist du nicht, lieber Alkibiades, im Begriff,
138 nach dem Tempel zu gehen, um zu beten?

Alkibiades. Allerdings, lieber Sokrates.

Sokr. Auch seh' ich dich fürwahr ganz finstres und auf den Boden gesenktes Blicks, als sinnest du über etwas nach.

Alk. Was gäb' es da wol nachzusinnen, lieber Sokrates?

Sokr. Höchst Wichtiges, lieber Alkibiades, wie mir es wenigstens scheint. Denn, beim Zeus! sag' an, glaubst du nicht, daß die Götter bisweilen Einiges von Dem, um was wir in eigenen und öffentlichen Angelegenheiten beten, gewähren, Anderes nicht? Und Einigen der Betenden, Andern nicht?

Alk. Allerdings.

Sokr. Scheint es dir nun nicht noch großer Überlegung zu bedürfen, damit nicht Jemand, ohne es zu wissen, großes Unglück, was ihm als Glück erscheint, sich erflehe, während die Götter eben in der Stimmung sind, in welcher sie aus freiem Antriebe gewähren, was Einer gerade bittet? Wie zum Beispiel Ödipus, als er, sagt man, das Gebet that, seine Söhne möchten mit dem Schwerte das väterliche Reich zerstören [1]), während er um irgend eine Abwendung seiner gegenwärtigen Leiden flehen konnte, zu dem vorhandenen noch neues Unheil herabflehte. So ging nun also Das in Erfüllung, und Das hatte viel anderes Schreckliches — wozu sollt' ich jedes Einzelnen erwähnen? — zur Folge.

Alk. Du hast aber, lieber Sokrates, eines rasenden Menschen gedacht. Wer, meinst du, würde es bei gesundem Verstande über sich gewinnen, ein solches Gebet zu thun?

Sokr. Das Rasen scheint dir also dem Verständigsein 2
entgegengesetzt?

Alk. Allerdings.

Sokr. Einige Menschen scheinen dir aber verständig, andere unverständig?

Alk. So scheinen sie fürwahr.

Sokr. Wohlan, laß uns erwägen, wer diese sind. Denn einverstanden sind wir, daß Einige verständig und unverständig sind und Andere rasen.

Alk. Das sind wir.

Sokr. Gibt es auch ferner nicht Einige, die gesund sind?

Alk. Die gibt es.

Sokr. Nicht auch Andere, die krank sind? 139

Alk. Allerdings.

Sokr. Also nicht Dieselben?

Alk. Nicht doch.

Sokr. Gibt es denn nun auch noch Andere, die keines von Beidem sind?

Alk. Gewiß nicht.

Sokr. Denn ein Mensch muß entweder krank oder nicht krank sein.

Alk. Mir wenigstens scheint's so.

Sokr. Wie weiter: Bist du über Verstand und Unverstand derselben Meinung?

Alk. Wie meinst du?

Sokr. Ob es dir scheint, daß Einer nur entweder verständig oder unverständig sei [2]), oder ob es einen dritten Mittelzustand gibt, demzufolge ein Mensch weder verständig noch unverständig ist?

Alk. Gewiß nicht.

Sokr. In dem einen dieser beiden Zustände muß er sich also befinden.

Alk. So scheint es mir wenigstens.

Sokr. Du erinnerst dich doch, zugegeben zu haben, die Raserei sei etwas dem Verständigsein Entgegengesetztes?

Alk. So that ich.

Sokr. Nicht auch, daß es keinen dritten Mittelzustand gebe, zufolge dessen der Mensch weder verständig noch unverständig sei?

Alk. Das gab ich freilich zu.

Sokr. Wie könnt' es auch zwei Einem und Demselben entgegengesetzte Dinge geben?

Alk. Auf keine Weise.

Sokr. Also scheint Unverstand und Raserei Dasselbe zu sein?

Alk. Offenbar.

3 Sokr. Mit Recht, lieber Alkibiades, können wir also behaupten, es rasen alle Unverständigen. So, wenn von deinen Altersgenossen einige unverständig sind, wie sie es sind, oder auch von den noch Ältern. Denn, um Zeus' willen! sage mir, glaubst du nicht, daß von den Bewohnern unserer Stadt nur Wenige verständig, die Mehrzahl aber unverständig, oder, wie du dich ausdrückst, rasend sind?

Alk. Das glaub' ich wohl.

Sokr. Meinst du nun, daß wir mit so viel Rasenden sicher in Einem Staate leben und nicht von ihren Schlägen und Würfen und Dem, was Rasende zu thun pflegen, getroffen, gewiß längst schon es gebüßt haben würden? Erwäge also, mein Trefflicher, ob es nicht anders sich verhalte?

Alk. Wie mag es sich nun wol verhalten, lieber Sokrates? Denn so wie ich meinte, scheint es sich nicht zu verhalten.

Sokr. Auch meinem Bedünken nach. Aber wir müssen es wol aus dem Gesichtspunkte betrachten.

Alk. Aus welchem meinst du wol?

Sokr. Das will ich dir sagen. Wir nehmen doch an, es gebe Kranke; nicht wahr?

Alk. Ja, allerdings.

Sokr. Dünkt es dir nun nothwendig, daß der Kranke an der Fußgicht, am Fieber oder an den Augen leide? Oder kann er, meinst du, nicht auch, ohne an einem dieser Übel zu leiden, eine andere Krankheit haben? Deren gibt es gewiß viele und nicht blos die erwähnten.

Alk. Ich denke wenigstens.

Sokr. Scheint dir nun jedes Augenleiden eine Krankheit zu sein?

Alk. Ja.

Sokr. Etwa also auch jede Krankheit ein Augenleiden?

Alk. Nein, gewiß nicht; doch schwank' ich, wie ich mich ausdrücken soll.

Sokr. Wenn du mir aber aufmerksam folgst, finden wir 140
es vielleicht „nachspähend selbander"[3]).

Alk. Das thu' ich, lieber Sokrates, so viel in meinen Kräften steht.

Sokr. Wir waren also einverstanden, jedes Augenleiden sei eine Krankheit, nicht aber jede Krankheit ein Augenleiden; nicht wahr?

Alk. Einverstanden.

Sokr. Und mit Recht, bedünkt es mich wenigstens. Denn die das Fieber haben, sind krank, doch haben gewiß nicht alle Kranke das Fieber, noch leiden sie an den Füßen oder Augen, denk' ich, sondern Alles dergleichen ist Krankheit, die Wirkung davon ist aber, wie Diejenigen behaupten, die wir Ärzte nennen, verschieden. Denn nicht alle sind gleichartig oder wirken auf gleichartige Weise, sondern jede ihrem Wesen nach: Krankheiten sind es aber insgesammt. So wie wir gewisse Handwerker annehmen; nicht wahr?

Alk. Ei gewiß.

Sokr. Also: Schuhmacher, Zimmerleute, Bildhauer und sehr viel andere; wozu sie hier einzeln aufzählen? Sie haben sich also in die einzelnen Theile des Handwerks getheilt; diese insgesammt sind Handwerker, gewiß aber sind nicht alle Handwerker Schuhmacher oder Zimmerleute oder Bildhauer.

Alk. Gewiß nicht.

Sokr. So haben sie sich auch in den Unverstand getheilt und wir nennen die den größten Theil davon Besitzenden Rasende; die etwas weniger, Einfaltspinsel oder Verdummte. Von Denen aber, die sich der wohlklingendsten Namen bedienen wollen, nennen Einige sie Überspannte, Andere ehrliche Häute, wieder Andere harmlose, unerfahrene, befangene Menschen. So werden sich dir, sinnst du umher, noch viele andere Ausdrücke dafür darbieten. Alles das aber ist Unverstand.

Er unterscheidet sich aber, wie wir Handwerk von Handwerk, Krankheit von Krankheit sich unterscheiden sahen. Oder was meinst du?

Alk. Der Meinung bin auch ich.

4 Sokr. Laß uns nun von dieser Abschweifung wieder zurückkommen. Wir erkannten nämlich schon zu Anfange unserer Unterredung, es sei zu erwägen, wer denn die Verständigen und Unverständigen seien. Denn daß es solche gebe, darüber waren wir einverstanden. Nicht wahr?

Alk. Ja, das sind wir.

Sokr. Hältst du nun alle Diejenigen für verständig, die wissen, was sie zu thun und zu sagen haben?

Alk. So denk' ich.

Sokr. Für unverständig aber? Etwa, die keines von Beidem wissen?

Alk. Eben diese.

Sokr. Die also keines von Beidem wissen, werden, sich selbst unbewußt, thun und sagen, was sie nicht sollen?

Alk. Offenbar.

Sokr. Zu diesen Menschen, lieber Alkibiades, gehörte, sagt'
141 ich, auch Ödipus. Aber auch von den Jetztlebenden wirst du Viele finden[4]), nicht, wie Jener, vom Zorne hingerissen, noch der Meinung, sich Unheilvolles, sondern Heilbringendes zu erflehen. Wie Jener dieses nicht erflehte, so war es auch nicht seine Absicht; dagegen gibt es Andere, denen das dem Entgegengesetzte begegnet. So glaub' ich zuvörderst, daß du, wenn der Gott, auf dem Wege zu dem du dich eben befindest, dir erschiene und, bevor du irgend etwas erflehtest, dich fragte: Ob es dir wol genüge, Oberherr des athenischen Staates zu werden? hieltest du aber das für etwas Geringes und minder Bedeutendes, hinzufügte: Auch aller Hellenen; sähe er dann, daß du selbst daran noch nicht genug zu haben glaubtest, verhieße er dir nicht auch die Herrschaft ganz Europas, auch dies dir nicht blos verhieße, sodaß, deinen Wünschen gemäß, Alle noch desselbigen Tages inne würden, Alkibiades, des Kleinias Sohn, sei Oberherr: dann würdest du selbst, denk' ich, hocherfreut von dannen gehen, in der Meinung, die größten Segnungen erlangt zu haben.

Alk. Das würde, denk' ich, auch jeder Andere, lieber Sokrates, wenn so etwas ihm begegnete.

Sokr. Um dein Leben jedoch würdest du selbst nicht die Herrschaft über alle Hellenen und Barbaren und ihr Land zu erlangen wünschen.

Alk. Das glaub' ich selbst nicht. Wie sollt' ich wol? Könnt' ich doch keinen Gebrauch davon machen.

Sokr. Sollte aber dieser Gebrauch ein schlechter und unheilbringender sein: auch dann nicht?

Alk. Gewiß nicht.

Sokr. Du siehst also, daß es nicht sicher ist, weder das 5
Dargebotene auf das Gerathewohl anzunehmen, noch selbst im
Gebet es zu erflehen, wenn man dadurch in Schaden gerathen
oder geradezu ums Leben kommen kann. Wir könnten aber
Viele anführen, die nach Gewaltherrschaft trachteten und sie in
der Meinung, ein Glück dadurch zu erlangen, sich zu verschaffen
strebten, aber durch Nachstellungen, denen ihre Gewaltherrschaft
sie aussetzte, das Leben einbüßten. Ich denke, einige Ereignisse
wenigstens von gestern und heute müssen zu deinen Ohren gekommen
sein: Wie den Gewaltherrscher der Makedonier, Archeláos [5], sein Liebling, der nicht minder Liebe zur Gewaltherrschaft
hegte, wie Jener zum Liebling, wie dieser seinen Liebhaber
umbrachte, um Gewaltherrscher und ein hochbeglückter Mann
zu werden; nachdem er aber drei bis vier Tage die Herrschaft
behauptet, ebenfalls durch die Nachstellungen Anderer seinen
Tod fand. Gewiß weißt du auch von unsern Staatsmännern
— das sind ja Dinge, die wir nicht von Andern gehört, die
wir selbst mit angesehen haben —, wie Viele bereits nach der 142
Feldherrnwürde trachteten und, nachdem sie dieselbe erlangt,
theils noch jetzt aus unserm Staate verbannt sind, theils das
Leben einbüßten; und wie Diejenigen von ihnen, denen es am
besten ergangen zu sein scheint, nicht blos bei Bekleidung dieser
Würde viel Schrecknisse und Gefahren zu bestehen hatten,
sondern auch nach der Rückkehr in die Heimat fortwährend
einem Angriffe von Angebern, dem der Feinde nicht nachstehend,
ausgesetzt waren, sodaß Mancher von ihnen wünschte,
lieber nie Feldherr gewesen zu sein, als diese Würde bekleidet
zu haben. Hätten nur diese Gefahren und Drangsale zu eini-

gem Nutzen geführt, dann hätte die Sache noch etwas für sich; jetzt aber ist's gerade umgekehrt. Auch in Betreff der Kinder wirst du es ebenso finden: wie schon Manche sich welche wünschten und, nachdem sie ihnen zu Theil wurden, dadurch in das größte Unglück und in Trauer geriethen. Denn die Einen, deren Kinder fortwährend sich schlecht bewiesen, brachten ihr ganzes Leben in Betrübniß hin. Dagegen schlugen die Anderer trefflich ein; aber Diese hatten das Misgeschick, dieselben zu verlieren, und fühlten sich nun nicht minder unglücklich als Jene, und wünschten lieber, nie welche gehabt zu haben. Ungeachtet aber diese und viele andere diesen ähnliche Fälle so sehr zu Tage liegen, möchte doch selten Jemand zu finden sein, der Dargebotenes verschmähte, oder seinen Gebeten ein Ziel setzte, könnt' er's dadurch erlangen. Die Meisten würden weder die Oberherrschaft, würde sie ihnen dargeboten, verschmähen, noch die Feldherrnwürde, noch vieles Andere, dessen Besitz mehr Schaden als Nutzen bringt. Ja, man würde sie im Gebete erflehen, befände man sich nicht im Besitz dieser Dinge. Nach kurzer Frist aber stimmen sie bisweilen das Lied des Widerrufs an, und wünschen Das entfernt, was sie anfangs herbeiwünschten; darum bin ich in Zweifel, ob nicht grundlos klagen die Sterblichen gegen die Götter: nur von ihnen sei Böses behauptend; aber sie selber schaffen durch ihren soll ich sagen frevelnden Unverstand auch gegen Geschick sich das Elend [6]).

Jener Dichter, lieber Alkibiades, mochte daher ein verständiger sein, der, denk' ich mir, einige unbesonnene Freunde hatte, und da er sah, daß sie Dinge thaten und erflehten, die ihnen gut dünkten, es aber nicht waren, ein für diese Alle passendes Gebet dichtete. Er drückt sich aber ungefähr so aus:

Waltender Zeus, sagt er, Heilbringendes gib, ob wir es erflehen oder auch nicht; was schädlich, fährt er fort, entfern', ob wir es begehren [7]).

Mir scheint sich also der Dichter gut und vorsichtig auszudrücken; hast aber du etwas dagegen auf dem Herzen, so verschweig' es nicht.

6 Alk. Gegen so gut Ausgedrücktes etwas einzuwenden, ist schwer, lieber Sokrates. Das erkenn' ich also, wie viel Unheil

die Unwissenheit den Menschen verursacht, da wir natürlich durch sie, ohne es selbst zu wissen, das Schlimmste erfahren, 143 und was das Ärgste ist, im Gebet erflehen; was fürwahr nicht leicht Jemand glauben möchte; sondern Jeder hält sich wol für klug genug, sich selbst das Beste, nicht aber das Schlimmste zu erflehen; denn dies hätte in Wahrheit mehr das Ansehen eines Fluchs als eines Gebets.

Sokr. Aber es könnte vielleicht Jemand, mein Bester, der eben weiser ist als ich und du, sagen, wir drückten uns nicht richtig aus, indem wir so unbedingt die Unwissenheit tadelten, fügten wir nicht hinzu, die Unwissenheit in gewissen Dingen sei bei gewissen Personen, die in irgendwelcher Lage sich befänden, etwas Gutes, wie bei Jenen etwas Übles.

Alk. Wie meinst du? Ist es möglich, daß es für irgend Jemand in irgendwelcher Lage besser sei irgend Etwas nicht zu wissen als es zu wissen?

Sokr. Mir scheint es so; dir nicht?

Alk. Nein, beim Zeus! wahrlich nicht.

Sokr. Ich kann dir aber doch auch nicht den Wunsch zutrauen, an deiner eigenen Mutter dasselbe verübt zu haben, was man vom Alkmäon und Orestes, und wenn etwa noch Andere ebenso frevelten, wie Diese [8]), erzählt.

Alk. Wahre, um Zeus willen, deine Zunge, lieber Sokrates.

Sokr. Nicht Den, lieber Alkibiades, mußt du auffodern, seine Zunge zu wahren, der sagt, du werdest Das nicht gethan zu haben wünschen, sondern weit dringender Jemanden, der etwa das Gegentheil sagte, da dir die That so schrecklich erscheint, daß du glaubst, man dürfe nicht einmal so unbedacht sie aussprechen. Glaubst du nun aber wol, daß Orestes, war er verständig und wußte, was zu thun für ihn das Beste sei, etwas der Art zu verüben gewagt hätte?

Alk. Gewiß nicht.

Sokr. Auch kein Anderer, denk' ich.

Alk. Fürwahr nicht.

Sokr. Sein Bestes nicht zu kennen, Unbekanntschaft mit Dem, was das Beste ist, ist also natürlich ein Übel.

Alk. So denk' ich wenigstens.

Sokr. Also für Jenen sowol, als für jeden Andern?

Alk. So behaupt' ich.

7 Sokr. Laß auch noch den Fall uns in Betrachtung ziehen: Wenn es zum Beispiel dir in den Sinn käme, weil du es für besser hieltest, nach der Wohnung des Perikles, deines eigenen Vormundes und Freundes, mit einem Dolche bewaffnet, dich zu begeben, und zu fragen, ob er zu Hause sei, in
144 der Absicht ihn und keinen Andern zu tödten: dir würde nun die Antwort, er sei zu Hause — ich will nicht etwa sagen, daß du wol so etwas begehen wolltest — wenn dir aber, mein' ich, es gut dünkte, ist es doch gewiß nicht unmöglich, daß Einen, der nicht weiß, was das Beste sei, ein solcher Wahn ergreife, sodaß er irgend einmal das Schlimmste für das Beste hält; oder meinst du nicht?

Alk. Allerdings wohl.

Sokr. Wenn du nun bei deinem Eintritte ihn gerade erblicktest, aber nicht erkenntest, und für einen Andern hieltest, würdest du es dann noch über dich vermögen, ihn zu tödten?

Alk. Nein, beim Zeus! ich glaube nicht.

Sokr. Denn gewiß nicht den Ersten Besten (wolltest du tödten), sondern eben ihn, auf den du es abgesehen. Nicht wahr?

Alk. Ja.

Sokr. Also wenn du auch wiederholt es unternähmst, nie aber den Perikles, wenn du es auszuführen im Begriff wärst, erkenntest, würdest du nie Hand an ihn legen.

Alk. Gewiß nicht.

Sokr. Wie aber: Glaubst du, Orestes hätte je Hand an seine Mutter gelegt, wenn er in derselben Weise sie nicht erkannte?

Alk. Meiner Meinung nach, nicht.

Sokr. Denn auch er hatte fürwahr nicht im Sinne, das erste beste Weib oder irgend Jemandes Mutter zu tödten, sondern seine eigene.

Alk. So ist's.

Sokr. Also so etwas nicht zu wissen ist für Menschen in solcher Stimmung und von solchem Wahne befangen besser?

Alk. Offenbar.

Sokr. Siehst du also, daß die Unwissenheit in gewissen Dingen bei gewissen Personen, die in irgendwelcher Lage sich befinden, etwas Gutes, nicht aber etwas Übles sei, wie es soeben dir bedünkte?

Alk. Natürlich.

Sokr. Willst du nun ferner das Weitere in Erwägung 8
ziehen, dürft' es dir vielleicht seltsam bedünken.

Alk. Was denn etwa, lieber Sokrates?

Sokr. Daß es, möcht' ich sagen, scheine, als ob der Besitz der übrigen Kenntnisse, erwarb sie Jemand ohne die des Besten, dem Inhaber in wenigen Fällen Nutzen, häufiger aber Schaden bringe. Erwäg' es so. Scheint es dir nicht, wenn wir etwas thun oder sagen sollen, nothwendig, daß wir, um es bereitwilliger zu thun oder zu sagen, zuvor es zu verstehen glauben, oder wirklich verstehen?

Alk. So scheint es mir.

Sokr. Also die Redner zum Beispiel ertheilen uns überall, indem sie entweder zu rathen verstehen, oder zu verstehen glauben, Rathschläge, die Einen über Krieg und Frieden, die Andern über den Aufbau von Mauern, oder die Anlegung von Häfen; mit einem Worte, was nur irgend der Staat gegen einen andern Staat oder für sich selbst unternimmt, das geschieht auf den Rath der Redner.

Alk. Ganz richtig.

Sokr. Erwäge nun auch, vermag ich mich deutlich genug auszudrücken, das Weitere. Du brauchst doch gewiß den Ausdruck: Verständige und Unverständige?

Alk. Gewiß.

Sokr. Nicht wahr, den großen Haufen nennst du unverständig, die Minderzahl verständig?

Alk. So ist's.

Sokr. Nicht wahr, Beide in einer gewissen Beziehung?

Alk. Ja.

Sokr. Nennst du nun wol Denjenigen, der zu Etwas zu rathen versteht, ohne zu wissen, ob und wann es besser sei, verständig?

Alk. Gewiß nicht.

Sokr. Noch, denk' ich, Einen, der zwar das Kriegführen

selbst versteht, nicht aber wann und wie lange es besser ist. Nicht so?

Alk. Ja.

Sokr. Also auch nicht, wenn Jemand Einen zu tödten versteht, oder ihn seiner Schätze zu berauben, oder ihn aus dem Vaterlande zu vertreiben, ohne auf das Wann und Wen sich zu verstehen?

Alk. Fürwahr nicht.

Sokr. Wer also etwas der Art versteht und die Kenntniß des Besten ist damit verbunden — diese war aber Eine und Dieselbe mit der des Nützlichen; nicht wahr?

Alk. Ja.

Sokr. Einen solchen werden wir verständig und einen tüchtigen Rathgeber in Staats- und eigenen Angelegenheiten nennen; wer Das aber nicht thut, umgekehrt. Oder wie meinst du?

Alk. Das ist meine Meinung.

9 Sokr. Wie weiter, wenn Einer das Reiten und Bogenschießen versteht, oder auch das Ringen oder Boxen, oder auch anderes Wettspiel, oder sonst der Art, was wir nach Regeln der Kunst erlernen, wie nennst du Den, der versteht, was nach den Regeln einer bestimmten Kunst das Bessere ist? Nicht wahr, den in der Reitkunst erfahrenen Reitmeister?

Alk. So ist's.

Sokr. Und den im Ringen, denk' ich, Ringmeister, im Flötenspiel Meister der Flöte, und die in andern Dingen gewiß auf dieselbe Weise, oder irgend anderswie?

Alk. Nein, sondern so.

Sokr. Scheint es dir nun nothwendig, daß ein eines dieser Dinge Kundiger demnach auch ein verständiger Mann sei? Oder werden wir behaupten, da fehle noch viel daran?

Alk. Beim Zeus! gewiß noch viel.

Sokr. Wie, meinst du nun, sei ein Staat beschaffen, verwaltet von guten Bogenschützen und Flötenspielern, auch Ringern und andern Kunstgeübten, unter denen sich ferner solche befinden, wie wir deren eben gedachten, die auf das Kriegführen und selbst auf das Todtschlagen sich verstehen, dazu daneben aus der Rede kundigen Männern, die aufgeblasen einen staatsklugen Ton anstimmen; doch diese insgesammt ohne die Kennt-

niß des Besten, ohne Einen, der da weiß, wann es besser sei, 146
jede dieser Kenntnisse anzuwenden und gegen wen?

Alk. Schlecht, denk' ich, lieber Sokrates.

Sokr. Das würdest du, mein' ich, um so eher behaupten, sähest du, wie Jeder von ihnen dem Andern es zuvor zu thun und das Übergewicht im Staate Dem zuzuwenden strebe, worin er selbst mehr als in Andern leisten kann [9]), ich meine dem nach den Regeln seiner Kunst Vollendeten; meistens aber Das, was für den Staat und ihn selbst das Beste ist, verfehle, indem er, wie ich denke, ohne Überlegung, einem Meinen Gehör gab. Würden wir also, da Dem so ist, nicht mit Fug und Recht behaupten, bei einer solchen Staatsverwaltung herrsche viel Verwirrung und Gesetzlosigkeit?

Alk. Beim Zeus! mit vollem Rechte.

Sokr. Bedünkt es uns nun nicht nothwendig, daß wir, um mit Zuversicht etwas zu thun oder zu sagen, vorher es zu verstehen glauben, oder wirklich verstehen?

Alk. So bedünkt es uns.

Sokr. Nicht wahr, wenn Jemand etwas thut, was er versteht oder zu verstehen glaubt, und die Kenntniß des Nützlichen damit verbunden ist, wird es auch ersprießlich sein, so für den Staat als für ihn selbst?

Alk. Wie sollte es nicht?

Sokr. Im entgegengesetzten Falle aber, denk' ich, weder für ihn selbst, noch für den Staat?

Alk. Gewiß nicht.

Sokr. Wie nun, bist du auch jetzt noch derselben Meinung, oder hat sie sich geändert?

Alk. Nein, ich bin's.

Sokr. Sagtest du nicht, du nennest den großen Haufen unverständig, und die Minderzahl verständig?

Alk. So sagt' ich.

Sokr. Kommen wir also nicht auf die Behauptung zurück, die Meisten verfehlten das Beste, indem sie, denk' ich, meistens einem Manne ohne Überlegung Gehör gaben?

Alk. So kommen wir.

Sokr. Demnach frommt also den Meisten weder das wirkliche noch vermeinte Verstehen einer Sache, wenn sie um

so begieriger sind, Das, was sie verstehen oder zu verstehen glauben, zu thun und in den meisten Fällen sich dadurch mehr schaden als nützen.

Alk. Sehr wahr ist, was du da sagst.

10 Sokr. Siehst du nun, als ich behauptete, es scheine der Besitz der andern Kenntnisse, sei er nicht mit der des Besten verbunden, dem Inhaber selten Nutzen, sondern in den meisten Fällen Schaden zu bringen; hatt' ich da nicht in der That recht?

Alk. War ich auch damals nicht, so bin ich doch jetzt dieser Meinung, lieber Sokrates.

Sokr. Es muß also auch der Staat und der Geist, der seinem Leben die rechte Richtung geben will, durchaus nach dieser Kenntniß begehren, wie der Kranke nach dem Arzte, oder
147 wer eine Fahrt sicher zu bestehen wünscht, nach dem Steuermanne, um so mehr, je weniger wol zuvor seine Seele die rechte Richtung zu halten vermochte. Denn ohne sie, sei's in Bezug auf den Erwerb von Schätzen, oder Körperstärke, oder auch etwas Anderm der Art, ist es natürlich nothwendig, daß durch solches Thun um so größere Fehlgriffe veranlaßt werden. Wer sich aber erwarb, was man Vielseitigkeit in Kenntnissen und Kunstfertigkeiten nennt, dieser Kenntniß aber entbehrt, muß nicht Der, indem er von jeder der übrigen sich umhertreiben läßt, in der That und mit Recht einen heftigen Sturm zu bestehen haben, da er sich, mein' ich, fortwährend ohne Steuermann auf der See befindet und sein Leben nicht hoch bringen wird [10])? Sodaß mir auch hier das Wort des Dichters [11]) anwendbar scheint, welcher sagt, indem er irgendwo Einen tadelt: Vielerlei Dinge verstand er, doch, setzt' er hinzu, übel verstand er ein Jedes.

Alk. Inwiefern ist denn hier wol das Wort des Dichters anwendbar, lieber Sokrates? Denn mir scheint er auch nicht das geringste hierher Gehörige gesagt zu haben.

Sokr. Ei gewiß hierher Gehöriges; aber räthselhaft drückt sich sowol er aus als die andern Dichter insgesammt. Denn ihrem Wesen nach ist die ganze Poesie räthselhaft, und ihr Verständniß nicht die Sache eines Jeden. Ergreift ihre Begeisterung, während Das schon in ihrem Wesen liegt, noch dazu einen Misgünstigen, Einen, der seine Weisheit uns nicht offen-

baren, sondern möglichst verbergen will, dann erscheint es als eine über die Maßen schwierige Aufgabe, die Meinung eines Jeden zu ergründen. Denn gewiß glaubst du wenigstens vom Homeros, dem weisesten und göttlichsten Dichter, nicht, daß er nicht wisse, daß übelverstehen unmöglich sei. Denn er ist's, der vom Margites sagt, er verstehe viel, und hinzusetzt: Er verstand Alles übel. Er hüllt sich aber meiner Meinung nach in Dunkel, indem er *übel* statt *des Übels* und *verstand* statt *verstehen* setzt. Verbinden wir Das nun, so hört es auf ein Vers zu sein, was er aber ausdrücken will, ist: Er verstand vielerlei Dinge, aber es war ein Übel für ihn, das Alles zu verstehen. Es ist also offenbar, daß, wenn es für ihn ein Übel war, viel zu verstehen, er nicht viel werth war, wenigstens, wenn unsere frühern Behauptungen Glauben verdienen.

Alk. Das denk' ich, lieber Sokrates. Sollt' ich nicht diesen, würd' ich schwerlich andern Untersuchungen Glauben beimessen.

Sokr. Und du denkst ganz recht. Aber wohlan, beim 11
Zeus! . . . . Denn gewiß siehst auch du, von welcher Beschaffenheit und wie groß die Verlegenheit ist, welche auch du zu theilen scheinst, da du ja keinen Augenblick aufhörst nach verschiedenen Richtungen hin zu schwanken. Die Meinung, der du entschieden den Vorzug gabst, ist dir wieder entschwunden und erscheint dir nicht mehr in demselben Lichte. Wenn 148
also auch nach dieser Sinnesänderung der Gott, zu dem du eben auf dem Wege warest, dir erschiene, und dich, bevor du dir irgend etwas erfleheteſt, fragte, ob es dir genüge, irgend etwas von Demjenigen, was anfangs erwähnt wurde, zu werden, oder auch dir selbst überließe, etwas zu erflehen; was meinst du wol würdest du von dem dir Dargebotenen annehmen oder selbst zu werden dir erflehen, um den günstigen Augenblick zu benutzen?

Alk. Nein, bei den Göttern! lieber Sokrates, ich wüßte dir so nichts anzugeben; vielmehr erscheint es mir als etwas Thörichtes [12]) und großer Vorsicht Bedürftiges, damit man nicht ohne sein Wissen, statt des vermeinten Guten Unheil erflehe, und nachher bald darauf, wie auch du sagtest, das Lied

des Widerrufs anstimme und das Gegentheil von dem vorher Erbetenen sich erbitte.

Sokr. Zeigt sich also nicht der Dichter, dessen ich auch zu Anfang unserer Unterredung [13]) erwähnte, einsichtsvoller als wir, wenn er des Schädlichen Entfernung, auch wenn wir es erflehen, begehrt?

Alk. Mir scheint es so.

Sokr. Deswegen, lieber Alkibiades, verrichten auch die Lakedämonier, diesem Dichter es nachzuthun, oder auch weil sie selbst es so ausdachten, stets, in öffentlichen oder eigenen Angelegenheiten, ein ähnliches Gebet, indem sie begehren, es mögen die Götter auch ihnen das Schöne zum Guten verleihen. Um Mehreres möchte wol Niemand sie beten hören. Darum also stehen auch diese Menschen bis auf die gegenwärtige Zeit an Glücke Keinem nach. Und widerfuhr ihnen auch Etwas, um nicht in jeder Hinsicht glücklich zu heißen, gewiß doch nicht ihres Gebets wegen. Es liegt aber, mein' ich, in der Götter Händen, Das zu verleihen, warum Jemand eben betete, oder auch das Gegentheil.

12 Auch noch eine andere Erzählung will ich dir mittheilen, die ich von einigen Bejahrtern einmal vernahm: Wie es, als einmal ein Zerwürfniß zwischen Athenern und Lakedämoniern eingetreten war, unserm Staate fortwährend begegnete; zu Wasser und zu Lande, so oft es zu einer Schlacht kam, den Kürzern zu ziehen und nie den Sieg davontragen zu können. Nun haben die Athener, darüber unwillig und in Ungewißheit, auf welche Weise eine Abwendung der sie jetzt bedrängenden Noth zu ermitteln sei, nach einer Berathung darüber es für das Beste gehalten, zu dem Ammon zu senden und daneben auch darüber ihn zu befragen: Weshalb wol die Götter den Lakedämoniern eher Sieg verliehen als ihnen; die wir, hätten sie gesagt, unter den Hellenen die meisten und schönsten Opferfeste begehen, jedes Jahr den Göttern die kostspieligsten und feierlichsten Festaufzüge weihen und mehr Geld darauf verwenden als die übrigen Hellenen zusammengenommen. Die Lakedämonier dagegen, hätten sie ferner gesagt, kümmern sich niemals um etwas der Art; sie sind vielmehr so gleichgültig gegen die Götter, daß sie sogar stets

verkrüppelte Opferthiere ihnen darbringen, und auch im Übrigen um nicht wenig in der Verehrung derselben uns nachstehen, obschon sie der Schätze nicht weniger besitzen als unser Staat. Nachdem sie das gesagt und die Frage hinzugefügt, was sie zur Abwendung der jetzt sie bedrängenden Noth zu thun haben, habe der Seher weiter nichts erwidert — offenbar habe der Gott es nicht gestattet —, sondern nur, seine Worte an die Athener richtend [14]), gesagt: Also spricht Ammon: er versichert, der Lakedämonier frommes Schweigen sei ihm wohlgefälliger als die Opfer der gesammten Hellenen. So viel und nicht mehr habe er gesagt. Unter ihrem frommen Schweigen aber scheint mir der Gott nichts Anderes zu verstehen als ihr Gebet. Denn wirklich unterscheidet es sich sehr von dem Anderer. Denn die übrigen Hellenen, indem die Einen goldgehörnte Stiere zum Altare führen, Andere mit Weihgeschenken die Götter bedenken, erflehen sich, wie es der Zufall will, so Gutes wie Böses. Indem nun die Götter ihre thörichten Reden hören, verschmähen sie diese kostspieligen Festaufzüge und Opfer; ja, es scheint mir großer Vorsicht und Überlegung zu bedürfen, was man zu sagen habe oder nicht. Auch beim Homeros wirst du diesem ähnliche Aussprüche finden; denn er sagt, daß die Troer, indem sie biwachteten,

Dargebracht den Göttern vollkommene Festhekatomben.

Es hätten:

Opferduft vom Gefild' erhoben die Wind' in den Himmel 13
Süßes Geruchs, doch nahmen ihn nicht die seligen Götter,
Abgeneigt; denn verhaßt war die heilige Ilios jenen,
Priamos selbst und das Volk des lanzenkundigen Königs [15]);

sodaß es ihnen, als den Göttern Verhaßten, nichts frommte, zu opfern und eitle Gaben darzubringen. Denn es liegt, denk' ich, nicht in dem Wesen der Götter, durch Geschenke, wie ein arger Wucherer, sich gewinnen zu lassen; vielmehr ist's auch von uns eine thörichte Behauptung, wenn wir darin einen Vorzug vor den Lakedämoniern beanspruchen. Es wäre ja arg, sähen die Götter auf unsere Gaben und Opfer und nicht auf die Gesinnung, ob Jemand fromm ist und ge- 150
recht. Darauf, denk' ich, weit mehr wenigstens, als auf diese

REGIA MONACENSIS

kostspieligen Festaufzüge und Opfer, die recht gut ein Einzelner oder ein Staat, der gar sehr gegen die Götter, gar sehr gegen die Menschen sich verging, jährlich feiern kann. Sie aber, als durch Gaben nicht zu bestechen, verachten das Alles, wie der Gott und der Seher des Gottes sagt. So scheinen also, so Götter als Menschen, denen es nicht an Verstande fehlt, auf Redlichkeit und Einsicht einen besonders hohen Werth zu legen. Redlich und einsichtsvoll ist aber kein Anderer, als wer da weiß, was er zu thun und zu sagen habe, so gegen Götter als gegen Menschen. — Doch auch von dir möcht' ich hören, wie du über diese Dinge denkst.

Alk. Meine Meinung, lieber Sokrates, ist ja nicht verschieden von der, die du und der Gott hegt. Denn nicht angemessen möcht' es sein, wollt' ich gegen den Gott stimmen.

Sokr. Erinnerst du dich nun nicht, wie du erklärtest, in großer Verlegenheit dich zu befinden, ob du dir nicht, ohne es zu wissen, im vermeinten Guten Schädliches erflehst?

Alk. Ei wohl.

Sokr. Du siehst also, daß du nicht mit Sicherheit zu dem Gotte gehen kannst, im Gebete ihn anzuflehen, damit es nicht etwa sich zutrage, daß ihm, indem er deine thörichten Reden vernimmt, dies dein Opfer nicht wohlgefällig sei, und es noch obendrein dir schlechten Vortheil bringe. Darum scheint es mir das Beste zu sein, dich ruhig zu verhalten. Denn des Gebets der Lakedämonier wirst du, denk' ich, deinem überspannten Wesen zufolge — unter den den Unverstand bezeichnenden Ausdrücken war Das der anständigste [16]) — dich nicht bedienen wollen. Darum ist's nothwendig abzuwarten, bis man gelernt hat, wie man gegen Götter und Menschen sich zu verhalten habe.

14 Alk. Wann wird nun diese Zeit kommen, lieber Sokrates? und wer wird mein Lehrer sein? Denn sehr gern möcht' ich wissen, wer dieser Mann sei?

Sokr. Er ist's, dem dein Wohl am Herzen liegt. Mich bedünkt aber, wie Homeros sagt, Athene habe dem Diomedes das Dunkel von den Augen genommen:

Daß er wohl erkenne den Gott und den sterblichen Menschen [17]),

so müsse man auch von deinem Geiste zuvörderst das Dunkel nehmen, welches ihn jetzt umhüllt und dann erst dich Dasjenige lehren, was dich in den Stand setzt, das Gute zu scheiden vom Bösen. Denn jetzt scheinst du mir nicht es zu vermögen.

Alk. Er nehme, gefällt es ihm, das Dunkel, oder was ihm sonst beliebt, hinweg. Denn ich bin entschlossen, keiner Foderung des Mannes, wer er irgend sein mag, mich zu entziehen, wenn es zu meiner Besserung führt.

Sokr. Gewiß, auch ihn beseelt für dich ein wundersamer Eifer.

Alk. Demnach scheint es mir das Beste, auf diese Zeit das Opfer zu verschieben.

Sokr. Und wol mit Recht, denn das ist sicherer, als so drohender Gefahr dich auszusetzen.

Alk. Wie aber, lieber Sokrates! Gewiß den Kranz da [18]) muß ich, da du einen guten Rath ertheilt zu haben scheinst, dir aufsetzen; den Göttern aber wollen wir Kränze und alles Andere, was der Brauch heischt, dann weihen, wenn ich jenen Tag erscheinen sah; er wird aber nicht lange säumen, wenn es ihr Wille ist.

Sokr. Ja, ich nehme Das von dir an und will mir auch sonst die Annahme keines von dir kommenden Geschenks zum Vorwurf machen. Gleich wie Kreon, beim Euripides [19]), als er den Teiresias mit dem Kranze erblickt und vernommen hat, daß er als Preis seiner Kunst diese Erstlingsgabe von der den Feinden abgenommenen Beute empfing, sagt:

Als Glück verkündend gilt die Siegsbekränzung mir,
Denn uns umbrauset, wie du weißt, ein arger Sturm:

so gilt auch mir diese Gabe [20]) von dir als Glück verkündend. Ich glaube aber in nicht minderes Sturms Gefahr zu schweben, als Kreon, und möchte gern den Siegespreis unter deinen Liebhabern gewinnen.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

Anmerkungen.

1. Zur Einleitung.

1) Xenophon, Denkwürdigk. d. Sokrates, 3, 1, §. 1—4. Vgl. Valerius Maximus, 7, 2.

2) Besonders merkwürdig ist hier das dem Jamblichos zugeschriebene Buch von den ägyptischen Geheimnissen, in welchem Gebet, Opfer und der ganze heidnische Cultus magisch und theurgisch, d. h. als mit natürlicher Nothwendigkeit durch ein geheimnißvolles, die Geisterwelt verknüpfendes Band den Willen der Götter zwingende Acte gefaßt sind.

3) S. 138. Das Wort ἕξις, das dort gebraucht ist, kommt bei Platon nirgend in diesem Sinne vor.

4) Wenn Schleiermacher, K. F. Hermann u. A. diese mangelhafte Vorstellung als die eigene Meinung des Verfassers ansehen, so thun sie diesem damit doch wol unrecht; denn mit den reinen Ansichten vom Gebet, die er später entwickelt, würde jene Auffassung in allzu schreiendem Widerspruche stehen.

5) Der zu des Augustus Zeit lebende Thrasyllos hat ihn bereits als ein echtes Werk in seine platonischen Tetralogien eingetragen; Diog. von Laerte, 3, 59. Auch Älian (var. hist., 8, 7) und Athenäos (deipnosoph., 10, 506) führen ihn an, obgleich Dieser nicht ohne eines Zweifels über seinen Verfasser zu gedenken.

6) Nach Athenäos (11, 506) wurde er von Einigen dem Xenophon zugeschrieben, eine Meinung, die seltsam genug auch Muret (opp., I, 241; Ausgabe von Ruhnken) zu der seinigen macht.

7) 1, 2, 365—368.

8) Wem fiele dabei nicht Goethe ein, der in seine spätern Gedichte gern, wie er selbst sagte, etwas hineingeheimnißte?

9) Ast und noch gründlicher Stallbaum haben eine reiche Sammlung unplatonischer Ausdrücke in ihren Einleitungen und Erklärungen zusammengestellt.

10) Vgl. Hermann, S. 587.

11) S. 141.

12) S. 141.

13) Gastmahl, S. 212, 213.

14) K. F. Hermann (S. 586) sucht die verschiedenen, allerdings einander widersprechenden Angaben Diodor's über des Archelaos Regierungszeit durch eine Conjectur zu vermitteln.

15) Bei Buttmann im Commentar zu S. 139.

16) Zur Genüge bekannt aus dem vierten ciceronischen Paradoxon; vgl. Tusc. 3, 4, 9. omnes insipientes insaniunt.

17) Xenophon, Denkw., 3, 9, 6.

18) Auch Schleiermacher fand Annäherung an Grundsätze der Kyniker in dem Dialoge, ohne jedoch diese Spur weiter zu verfolgen.

19) Diogenes v. L., 6, 18.

2. Zur Übersetzung.

1) Eteokles und Polyneikes, die Söhne des Ödipus, hielten diesen, nachdem es kund geworden, daß er der Mörder seines Vaters Laïos und der Gemahl seiner eigenen Mutter Jokasta sei, in der königlichen Burg gefangen, den Augen der Menschen ihn zu entziehen; da sprach der dadurch sich gekränkt fühlende Vater den hier erwähnten Fluch über seine Söhne aus, der den Krieg der Sieben gegen Thebä und der Söhne Wechselmord zur Folge hatte. Euripides' Phönikerinnen, V. 66 fg.

2) Wir übersetzen nach Stallbaum's Vermuthung — nur Vermuthungen können der durch Abschreiber verderbten Stelle einen leidlichen Sinn verleihen — Εἰ δοκεῖ σοι μόνον τινα εἶναι ἢ φρόνιμον ἢ ἄφρονα. Auch Baiter's Vermuthung: εἰ δοκεῖ σοι ὄντ' (ἄνθρωπον ἀνάγκη) εἶναι ἢ φρόνιμον ἢ ἄφρονα gibt einen guten Sinn: „Ob es dir nothwendig erscheint, daß Einer als Mensch entweder verständig oder unverständig sei" — und verändert blos οἷόντ' in ὄντ'.

3) Il. 10, 224.

4) „Die sich wie Ödipus Schädliches von den Göttern erflehen". Das müssen wir in dieser überhaupt ziemlich verworrenen Stelle aus dem Zusammenhange ergänzen.

5) Der kunstliebende König von Makedonien Archelaos, der an seinem Hofe zu Pella manchem Dichter (wie Euripides, Agathon) und Philosophen ein freundliches Asyl bot (auch Platon erfreute sich nach Athenäos XI, 15, 506 E. seiner besondern Gunst), wurde von seinem Lieblinge Krateuas oder Kráteros auf der Jagd getödtet, nach Diodor (XIV, 37) durch Zufall, nach Aristoteles (Polit. V, 10) und Älian (V. H. VIII, 9) absichtlich. Das geschah, wie Diodor in der angeführten Stelle ausdrücklich bemerkt, in demselben Jahre, in welchem Sokrates den Schierlingsbecher trank (Olymp. 95, 1; 399 v. Chr.),

nach Alkibiades' Tode. Der Verfasser unsers Gesprächs begeht also einen bedeutenden Anachronismus, der, obgleich Platon auch an einigen andern Stellen sich ähnliche zu Schulden kommen läßt, dennoch den Verdacht gegen die Echtheit des Dialogs bedeutend verstärkt.

6) Odyss., I, 32 fg.

7) Diese Verse fanden zwar eine Aufnahme in der griechischen Anthologie, ihren Verfasser finden wir aber dort nicht angegeben.

8) Beide rächten bekanntlich blutig des Vaters Tod an ihrer Mutter, der Urheberin desselben.

9) Ein Vers aus der uns verloren gegangenen Antiope des Euripides. Noch einmal finden wir ihn, nebst einigen demselben vorausgehenden, im Gorgias (Kap. 40) angeführt. Dort wird uns dieses Bruchstück zu einer Anmerkung die Veranlassung geben, auf die wir einstweilen unsere Leser vertrösten müssen.

10) ἅτ', οἶμαι, διατελῶν ἐν πελάγει, χρόνον οὐ μακρόν θέων. „Als Einer, der, wie ich glaube, ohne Steuermann auf hoher See bleibend, nicht lange Zeit freilich, nur sein Leben lang, umhertreibt", übersetzt Schleiermacher. Abgesehen, daß διατελῶν ἐν πελάγει sc. ὤν durch: auf hoher See bleibend nicht richtig ausgedrückt ist, denn in diesem bleibend liegt etwas Absichtliches, im griechischen διατελῶν aber nur der Begriff der ununterbrochenen Dauer eines gewissen Zustandes; müßte es im Griechischen auch τὸν βίον heißen, damit es durch sein Leben wiedergegeben werden könnte. Ferner begreift man nicht, wie Sokrates auf einmal auf die Kürze des Lebens zu sprechen kommt. Auf irgend eine Weise muß das Griechische durch der Abschreiber Schuld verderbt sein. Wie wenn wir statt des räthselhaften βίον θεων — so, ohne Betonung, schreibt das letzte Wort die Clarke'sche Handschrift, eine der vorzüglichsten, und läßt es so zweifelhaft, ob es von θέω (laufen) das Particip oder der Gen. plur. von θεός sei — βιοτεύων läsen? Demjenigen, der ohne die Kenntniß von Dem, was das Beste sei, Reichthum, Körperstärke und ähnliche, nur durch den richtigen Gebrauch schätzbare, verkehrt angewendet aber verderbliche Vorzüge besitzt, prophezeiht Sokrates ein kurzes Leben; denn wie oft verkürzt es sich der Reiche, an Körperkraft oder sonst Andern Überlegene durch widersinnige Anwendung dieser Dinge?

11) Unter dem Dichter verstehen die Griechen stets den Homer. Der hier angeführte Vers ist, wie aus dem Folgenden erhellt, einem komischen Epos, Margites, entlehnt, das sowol Platon als Aristoteles für echt homerisch hielten.

12) μάργον im Original, in Beziehung auf Μαργίτης. Ein Wortspiel, welches im Deutschen wiederzugeben nicht gelingen wollte.

13) Kap. 5.

14) Nach Hemsterhuys' (zu Lucian's Todtengesprächen, 13, 2) wahrscheinlicher, auch von Buttmann gutgeheißener Conjectur καλέσαντα

δὲ αὐτὸν τοὺς Ἀθηναίους. Die gewöhnliche Lesart ist: κ. δ. α., τοῖς Ἀθηναίοις. Man bezieht dann αὐτόν auf den Abgeordneten, dessen noch keine Erwähnung geschah und der nicht herbeigerufen zu werden brauchte, da er eben seine Fragen dem Dolmetscher des Gottes, dem Seher, vorgelegt hatte.

15) Wir lesen jetzt diese Verse Il. VIII, 548. Hier fügte sie zuerst Barnes, unserer Stelle sie entlehnend, ein und Wolf folgte seinem Beispiele. In den Handschriften und den ältern Ausgaben, sowie der Heyne'schen, finden sie sich nicht.

16) Kap. 9.

17) Il. V, 128.

18) Im Begriff, unter Darbringung eines Opfers sein Gebet im Tempel zu verrichten, war Alkibiades bekränzt aufgetreten. Daraus erräth auch Sokrates sogleich zu Anfange unsers Gesprächs seine Absicht.

19) Phönikerinnen, 865.

20) δόσιν nach Buttmann's wahrscheinlicher Vermuthung. Nach der gewöhnlichen Lesart δόξαν würde zu übersetzen sein: deine günstige Meinung.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Plato, / Müller, Hieronymus, / Steinhart, Karl Heinrich August,

Platon's sämmtliche Werke

Bd.: 1

Leipzig 1850

A.gr.b. 2517-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10237342-6